الدكتور توفيق الطويل

# الفلسفة الخلقية

## نشأتها وتطورها

الطبعة الثانية
موسعة ومعدلة

الناشر
دار النهضة العربية

الدكتور توفيق الطويل
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب
بجامعة القاهرة

# الفلسفة الخلقية
## نشأتها وتطورها

الطبعة الثانية
موسعة ومعدلة

الناشر
دار النهضة العربية
٣٢ شارع عبد الخالق ثروت - القاهرة
١٩٦٧

# إهداء الكتاب

إلى ابنيّ حسام ومُنىٰ :

عسى أن يجد كلٌّ منهما — فى مُقبل حياته — بين القِيَم العليا التى ضَمّها هذا الكتاب ، مَثَلا إنسانيًّا رفيعاً ، يُشبع العقل ويَستهوِى القلب ، ومِنْ ثَمّ تكون له الصدارة فى توجيه الحياة ؟

ت . ط .

# مقدمة الطبعة الثانية

يطالع الكتابُ قراءه هذه المرة بوجه جديد ، اختفت معه — فى الكثير من أجزائه — معالم طبعته الأولى ؛ أبقينا فى دراسة موضوعاته على المنهج العلمى الذى اصطنعناه ، والموضوعية التى توخيناها ، والنزعة المثالية التى آثرناها ، بل زدناها فى هذه الطبعة وضاءة وإشراقا ؛ ولكننا أضفنا فصولا جديدة عرضنا فيها لدراسة القيم الخلقية فى « الفكر العربى » فى عصر الإسلام الذهبى ، ثم فى « الفكر الاشتراكى » كما بدا فى « الماركسية » من ناحية ، وفى تطبيقات « اشتراكيتنا العربية » من ناحية أخرى ، ثم فى « الفلسفة العملية » ( البرجماتية ) فى أمريكا فى عصرنا الحاضر . . . وأضفنا مع هذه الفصول الجديدة سيلاً من الحقائق جرى فى شتى فصول الكتاب ، وطعّم مادتها بعصارة حية خصبة أثرتْ مضمونها ، وأبدتها فى كثير من الحالات جديدةً من كل وجه . . . بل إن مادة الكتاب فى عصورها الحديثة — وهى تستغرق أكثر أجزائه — قد تغيرتْ معالمها أبواباً وفصولا ، تحقيقاً لمزيد من الفهم والأيضاح . . . ومن هذا كله كانت جدة الكتاب شكلا وموضوعا .

* * *

وعلينا أن ندرك ونحن فى مستهل هذه الدراسة ، أن قوامَ الأخلاقية ومدارَها هو أن الإنسان حيوانٌ أخلاقى ، إنه يشارك الحيوان فى الحس فينزع معه إلى إشباع حاجاته العضوية ومطالبه الجسمانية ، وينفرد دونه بالتأمل العقلى ، فيتقوّى على أن يعتزل واقعه ، ويباشر النظر فيه ، ويتعالى عليه ، فى ضوء مثَل أعلى يدين له بالولاء ؛ إنه — بين سائر الكائنات — الكائن الوحيد الذى يملك إرادة التغيير عن وعْى وتبصّر ، فينزع بمحض تفكيره وإرادته إلى مجاهدة ميوله وغرائزه ، وضبط دوافعه ونوازعه ،

والسيطرة على أهوائه ونزواته ، وتوجيه رغباته ومطامحه إلى أقصى مطالب الكمال الإنسانى .

ومن هنا صحّ القول بأن الدعوة الأخلاقية قديمةٌ قِدَم المجتمعات البشرية ، فما اجتمعت طائفة من الناس فى أى ركن من أركان الأرض ، وفى أى عصر من عصور التاريخ ، إلا وقد تَجسَّمتْ عن إقامة أفرادها بعضهم مع بعض ، قواعدُ للتمييز بين الخير والشر ، والحق والباطل ، والكمال والنقص . . . . إلى آخر هذه المعايير .

وقد جعل المثاليون — من الحدسيين والعقليين منهم — وظيفة الفلسفة الخلقية وضع مثل إنسانى أعلى يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى بما هو كذلك — أى مجردا من الزمان والمكان — ويكون ملائما لأسمى جانب فى الطبائع البشرية — وهو الجانب العاقل المشترك بين كافة البشر — يلتقى على طريقه الناس فى كل زمان ومكان ، برغم الاختلافات التى تُفرّق بين بعضهم والبعض الآخر فى المستويات الحضارية والثقافية ، والمعتقدات الدينية والطبقات الاجتماعية وغيرها مما يُفرّق الناس طبقات وشيَعا . . . فالناس جميعا — حتى من كان منهم على مستوى أخلاق دنىء — ينشدون القيم العليا التى تقضى بتأدية الواجب وقيام المحبة والإخاء ، وإشاعة العدالة وكفالة الحرية وإقرار الأمن والسلام والتزام العِفّة والأمانة ... والامتناع عن القتل والاغتصاب والكذب والنفاق ونحوه من آفات .

وقد تصدّى لمهاجمة هذا الموقف التقليدى أصحاب النزعة الواقعية من التجريبيين والوضعيين والماركسيين ، وأتباع الفلسفة العملية ( البرجماتية ) ودعاة الفلسفة التحليلية وأشياع التجريبية ( الوضعية ) المنطقية ، وانضم إليهم أصحاب الفلسفات الوجودية خصوماً للمثالية التقليدية ، وحسبنا أن نشير إشارة خاطفة إلى موقف هذه الطوائف :

فأما أصحاب النزعة التجريبية Empiricism فإن « بنتام » Bentham إمام الفلسفة النفعية Utilitarianism فى عصره ، يدافع عن المنفعة مبدءاً أخلاقياً ، ويهاجم الواجب الذى ارتفع عند المثاليين فوق اختلاف الزمان والمكان فيقول فى مهاجمة الفيلسوف المثالى : إن نغمة حديثة هى نغمة معلم الأحداث ، أو الحاكم الطاغية أمام رعاياه ، فهو يتمثل نفسه قويا حكيما عارفا فاضلا ، وأما قراؤه فهم ضعاف وحمقى وجهلة وأراذل ! وصوته هو صوت القوى يستمد قوته من سمو حكمته « وطلّسم الجبروت والكسل والجهل قائم فى كلمة واحدة ، كلمة خداعة ذات سيادة ، يتعين علينا أن نكشف عنها القناع ، إنها كلمة « ينبغى » ، عندما نقول ينبغى أن نفعل كذا أو ينبغى أن نتجنب فعله ، نكون قد فصلنا فى كل مسألة أخلاقية فصلا حاسماً . . . إذا كان استخدام هذا اللفظ مُسلّماً به من كل وجه ، لكان ينبغى أن تُحذف كلمة « ينبغى » من قاموس الأخلاق ! . . . إن الفيلسوف المثالى يستكين إلى مقعد مريح يطمئن إليه ، ثم يأخذ فى إصدار أحكام قاطعة فى كبرياء عن الواجب مبدأ إنسانياً يلتقى على طريقه كل الناس ، فى كل زمان ومكان ! مع أن كل إنسان لا يفكر قط إلا فى إشباع مطالبه الشخصية ورعاية مصالحه الذاتية(١) !

أما أشياع الفلسفة الوضعية Positivism فقد ذهبوا مع إمامها أوجيست كونت — إلى أن الفلسفة الميتافيزيقية قد أصبحت بعد ظهور العلم التجريبى غير ذات موضوع ، واستبعدوا التفكير الفلسفى من مجال البحث ، فأدى هذا إلى استبعاد « المطلق » من مجال الدراسة ، وانتهى إلى القول بنسبية القيم فى مجال الأخلاق وغيرها من العلوم المعيارية(٢) ، وفى ظل هذا الاتجاه هاجموا

---

(1) Cf. Bentham, Deontology, I, p. 31—32 ويلاحظ أن بنتام كأخلاقى من ناحية ، ومشرع من ناحية أخرى ، يدرس حتما « ماينبغى أن يكون » مما ينشأ عن واقع المجتمعات البشرية ، لكنه يهاجم هنا « ما ينبغى أن يكون » فى تصور المثاليين من فلاسفة الأخلاق .

(٢) انظر كتابنا أسس الفلسفة طبعة خامسة وخاصة ص ٢٦٧ وما بعدها و ٢٨٤ وما بعدها — ثم اقرأ فى هذا الكتاب الفصل الرابع من الباب الخامس ٢٤٢ وما بعدها .

المبدأ الأخلاقي الأسمى عند المثاليين ، يقول « ديبرا » G. L. Duprat في التنديد بالعقليين من فلاسفة الأخلاق : إن أفلاطون بأرستقراطيته ، وأرسطو بنزعاته العقلية ، وديكارت بتذبذبه بين العلم والدين ، وسبينوزا بتصوفه وقدريته ... صور كل واحد من هؤلاء المثل الأخلاقي الأعلى في ضوء مزاجه الخاص وميوله الشخصية ، متصوراً أنه يمثل أنبل نموذج للبشرية ، وأن جميع الناس قد نشأوا على نمطه وصيغوا على شاكلته ، وظن الناس وهماً أن القيم الأخلاقية لا يتلقاها الناس إلا عمن اصطفاه الله من بين البشر ، ليهدى أقرانه ويرشدهم إلى سواء السبيل بقواعد وحِكم قيمتها مرهونة في الواقع ببريق جمالها وسمو نزعتها ، وبهذا ارتفعت عن كل نقد ، لأنها إلهام عبقرى يصدر من أعماق اللاوعى ، كروائع الفنان المبدع ، تجذب المفتونين بسحرها النفاذ وليس بتأثيرها على عقولهم . . . إن على من يريد أن يضع قواعد لهداية السلوك أن يكون عالماً وليس فيلسوف أخلاق ، وبهذا يتحول من حكيم أو متنبى إلى رجل علم . . . (١)

أما أشياع الفلسفة الماركسية Marxism فقد ضاقوا بهؤلاء المثاليين الذين يتطلعون إلى التخلص من أوضاع الواقع بمثل عليا ، اعتقاداً منهم بأن في وسع الأفراد أن يغيروا سير التاريخ بإرادتهم ، وقد رفض كارل ماركس K. Marx هذا التصور المثالي اعتقاداً منه بأن التاريخ تتحكم في سير أحداثه قوانين تشبه القوانين التي تتحكم في سير الظواهر الطبيعية ، وبهذا انتفت عنده قدرة الأفراد على تغيير مجراه ، في ظل ما سموه وهماً بالقيم العليا ، ويتضمن هذا رفضاً لرأى أصحاب المذهب التاريخي الذين عزوا إلى الأفراد القدرة على توجيه التاريخ(٢) . وكان ماركس يؤمن بأن القيم لا تعيش قط بمعزل عن الوقائع المادية ، وبالتالي فإن النظر إلى طبيعة التطور التاريخي وقوانينه تكفى للكشف عن أصح الطرق التي ينبغى أن يسلكها الإنسان في

(1) Morals : A Treatise on the Psycho - Sociological basis of ethics, Preface (English trans. by Grreenstreet)

(٢) انظر ص ٢٦٥ في هذا الكتاب .

حياته ، وبذلك ينتفى قيام المثل الأخلاقى الأعلى ، وإذا كان ماركس قد هاجم واقع عصره ، فإن ذلك لم يكن بدافع من إيمانه بمثل إنسانى أعلى ، وإنما جاء فى رأيه نتيجة القوانين التى يجرى بمقتضاها التطور الاجتماعى ، وهى تؤكد أن إحدى طبقات المجتمع قد انتزعت فى مرحلة من مراحل تاريخه ما تملكه طبقة أخرى واستغلتها لصالحها ، وأن هذه الطبقة المستغلة الباغية ، مصيرها المحتوم أن تتوارى من التاريخ[1] .

أما أتباع الفلسفة العملية ( البراجماتية ) Pragmatism فى أمريكا فقد انصرفوا عن البحث فى المبادئ الأولى والغايات القصوى ( كالمثل العليا ) إلى البحث فى نتائج الأفكار وآثار المعتقدات ، فالفكرة عندهم مشروع للعمل ، خطة لحل إشكال ، اقتراح للتخلص من مأزق ، وهى صواب متى تحولت فى حياة صاحبها إلى سلوك ناجح ، وخطأ متى انتهت إلى سلوك فاشل ، وبهذا انتفت الحقيقة المطلقة وبطل معيارها الصورى فى المنطق التقليدى . وامتد هذا الموقف الإپستمولوچى إلى مجال الأخلاق ، فأصبح الخير — كالحقيقة — سلعة فى الأسواق ، قيمتها الحقيقية لا تقوم فى ذاتها ، بل تتمثل فى الثمن الذى يدفع فيها فعلا — فى القيمة المنصرفة Cach-value كما يقول العمليون ، وأصبحت القيمة أداة يتوسل بها الإنسان إلى إحراز منفعة ، وإذا ثبتت منفعة مبدأ أخلاقى فى دنيا الواقع ، تساوى عندهم أن يصمد هذا المبدأ لنقد العقل المحض أو ينهار أمامه ! إن قيمته مصونة طالما أثبتت التجربة منفعته فى الحياة الدنيا ، يقول وليم چيمس W. James إمام الفلسفة العملية : إن الخير — أو الحق — كورقة النقد الزائفة ، تظل صالحة للاستعمال حتى يثبت زيفها ![2] .

(١) قارن الفصل السادس من الباب الخامس فى موقف الماركسية ص ٢٨١ وما بعدها .

(٢) تفصيل المذهب فى كتابنا أسس الفلسفة ط ٥ ص ٦٥ — ٦٩ و ٧٨ — ٨١ — ٤٠٣ — ٤٠٦

أما أصحاب الفلسفة التحليلية Analytic philos. ودعاة الوضعيـة ( أو التجريبية ) المنطقية Logical positivism فإنهم يشتركون فى ردّ وظيفة الفلسفة إلى تحليل العبارات والقضايا لتوضيح مفهوماتها وإزالة اللبس والغموض عنها . فأما فلسفة التحليل فحسبنا أن نقول إن منشئها « فتجنشتاين » + ١٩٥١ Wittgenstein يقول فى رسالته المنطقية الفلسفية : « ليس فى العالم قيمة ، وإذا وُجدت قيمة كانت غير ذات قيمة » ! (١) .

وأما أصحاب الوضعية المنطقية فحسبنا أن نقول إن داعيتها اليوم فى إنجلترا « الأستاذ الفريد آير » Ayer ، يقول فى ضوء « مبدأ التحقق » — الذى اتخذوه معياراً لصواب الأفكار — إن قضايا الأخلاق وعباراتها لا توصف بالصدق ولا بالكذب ، لأنها أوامر فى صِيَغٍ مضللة ، أو تعبيرات عن انفعالات نفسية ، وهى كلام فارغ يشبه ثرثرة الطفل التى يعبر بها عن دوافعه ووجداناته ، أو هى أشبه ما يكون بقول المتألم : أوّاه ! !(٢).

وفى ضوء هذا كله قنع الواقعيون من فلاسفة الأخلاق بالقيم الخلقية التى تنبت فى حياة المجتمعات البشرية تلقائياً آلياً ، وتختلف باختلافها وتتطور بتطورها ، وتكون بالتالى جزئية نسبية وليست عامة مطلقة ، ونزعوا إلى دراستها كما هى موجودة بالفعل ، دون أن يتجاوزوا هذا الواقع إلى وضع قيم إنسانية عليا ، وردّوها إلى الأوضاع الاجتماعية والظروف الاقتصادية والأحوال النفسية . . . ونحو ذلك من أسباب تختلف من مكان إلى مكان ، بل تتغير فى المجتمع الواحد من عصر إلى عصر .

---

(1) "In the world, there is no value. And if there is were, it would be of no value".

وقد وردت هذه العبارة فى رسالته المذكورة Tractatus logico Philosophicus وهى تعد إنجيل الدعوة إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة .

(2) A. J. Ayer, Language, Truth & Logic ch. VI

وهو يعد إنجيل الدعوة إلى الوضعية المنطقية ، ولمزيد من فهم هذا الاتجاه اقرأ كتابنا أسس الفلسفة ص ٢٧٠ وما بعدها و٢٨٦ وما بعدها و٤٥٣ وما بعدها .

ونضيف إلى هؤلاء الواقعيين طائفة من الفلاسفة شاركتهم فى مخاصمة المثالية التقليدية فى فلسفة الأخلاق ، أولئك هم أتباع الفلسفات الوجودية Existentialism فهم يرفضون إخضاع الفرد للحتمية الاجتماعية أو الموضوعية العلمية ، وقد اهتموا بحرية الإنسان حتى وحدوا بينها وبين وجوده ، فالإنسان فيما يرى كيركجارد Kierkegaard يجد نفسه حيال مواقف عليه أن يختار من بينها ، وعن هذا الاختيار تنشأ مسئوليته ، ولكن اختياره لموقف دون موقف لا يتقيد بفكرة سابقة أو قوة عليا ، وإلا افتقد الإنسان حريته ، إن الإنسان الفرد هو رب القيم وخالقها بمحض حريته التى لا ترتد إلى معطيات سابقة ، وبهذا تسقط كل سلطة خارج الإنسان تفرض عليه قيماً ، وتصبح حرية الإنسان مصـــدر إلزاماته ؛ إن « سارتر » J.P. Sartre يصرح بأن الاختيار لا يكون مسبوقاً بتدبير عقلى أو تحديد لغاية أو معرفة ببواعث ، وهذه هى الحرية الإنسانية ، وهى مُقَيَّدة بمواقف تتحكم فيها ، ولكن فى مقدور الإنسان أن يتخلص منها وأن يزاول حريته ، وبهذا يكون رب أفعاله وصانع مصيره ؛ وهذه الحرية هى التى سوغت للوجوديين أن يسقطوا جميع القيم من حسابهم ، سيان منها ما فرضه العرف الاجتماعى أو أملاه المعتقد الدينى أو أوجبته أية سلطة خارجية ! إن « سارتر » يقارن بين حرية الاختيار الخلقى ، وحرية العمل الفنى ، فالفنان لا يلام إذا أغفل فى عمله الفنى كل القواعد التى تواضع عليها سابقوه ، وكذلك الحال من الناحية الأخلاقية مع من يختار فعلا من بين أفعال ممكنة من غير أن يستجيب لقيم معتمدة تعارف عليها الآخرون ، إن كل فرد رب أفعاله وصانع مصيره !

وفى تعقيباتنا التى ذيلنا بها فصول هذا الكتاب ما يغنى عن مناقشة هذه الاتجاهات ، فحسبنا الآن فى التعليق على نزعة الواقعيين بمختلف مذاهبهم (١).

---

(١) انظر فى مجمل موقف الواقعيين ومقابلته بموقف المثاليين ص ٣٧٢ إلى ٣٧٧ فى هذا الكتاب .

أن نقول إن المثاليين جميعاً يسلمون بتلك القيم النسبية التى تنشأ تلقائياً فى حياة المجتمعات البشرية وتتغير وفاقاً لظروفها وأحوالها — على عكس الحال مع الواقعيين الذين ينكرون الموقف المثالى جملة وتفصيلا — ولكن المثاليين يزيدون فيقولون إن وراء هذه القيم النسبية المتغيرة تقوم قيم عليا تُطلب لذاتها ولا تكون قط وسائل إلى تحقيق غايات وراءها — من منافع ومصالح[1] . . . وفى استقراء حياة المجتمعات البشرية فى مختلف مستوياتها مصداق ما تقول ، فما من مجتمع فى تاريخ البشرية — فيما نعلم — بنى حياته على نقيض مبدأ أخلاقى ، كأن يكون هذا النقيض : اقتل جارك ، أو احتقر واجبك ، أو كن حقوداً كذوباً منافقاً . . . حتى لوكان هذا المجتمع يقيم فى فضاء الصحراوات أو فى بطون الغابات ، أو فى أعلى مستويات المدنية وأرفعها . . . وفى المجتمع المتدهور يمكن أن يشيع القتل والبغى والظلم والاغتصاب والاستغلال . . . ومع ذلك يظل المثل الأعلى الذى يتطلع إليه هذا المجتمع قائماً فى التخلص من آفات واقعه وأوضاعه ، فى ظل مبدإ أسمى — قد لا يكون على وعى كامل به — يكفل للآخرين حرياتهم ويرعى حقوقهم ، ويُقرّ احترام الواجب ، ويمكّن للمحبة والكرامة والعدل والإخاء والأمن . . . ونحو هذا من قيم عليا ترفعه إلى حياة أسمى .

* * *

ويصدق هذا على الصعيد الدَّوْلى ، فالإنسان فيما قال أرسطو حيوان سياسى ، لا يتحقق كماله إلا بانتمائه إلى مجتمع بشرى ، وإذا كانت فلسفة الأخلاق عند القدماء تدبر حياة الفرد ، فإن فلسفة السياسة تدبر حكم المجتمع الذى ينتمى إليه ، ومن هنا كانت الأولى جزءاً من الثانية ، وعالجهما القدماء من أمثال أفلاطون علماً واحداً ، وعدّ أرسطو فلسفة الأخلاق مدخلا لفلسفة السياسة[2] .

---

(١) انظر فى هذا الكتاب ص ٣٧٠ وما بعدها .

(٢) انظر كتابنا : أسس الفلسفة طبعة خامسة ص ٩٦ — ٧

إن العلاقة بين الأفراد فى الأمة الواحدة ، يحكمها فى كل الحالات قانون وضعى — أو عـُرفى — يتعرض للعقاب كل من يُقْدِم على عصيانه ، أما العلاقة بين الأمم بعضها والبعض ، فكثيراً ما تبدو فى صورة صراع أو تناحر قد يهبط إلى دَرَك الوحشية الدامية ، ومع هذا يقف القانون الدولى الأعزل أمامه عاجزاً يائساً متخاذلا ، ومن هنا كان واقع الأمم يفوق واقع الأفراد فى بشاعته ، إذ تبدو حياة الأمم والشعوب من قديم الزمان فى واقع تُثْقله عند الأقوياء آفات الجشع والعدوان والاضطهاد والاغتصاب ، وعند الضعفاء معاناة الظلم والبغى والذل والاستغلال ، لكن الذى يخفف من هذا الواقع الأليم ، هو نزوع الأمم كافة إلى التخلص منه ، والتعالى عليه ، فى ظل قيم عليا تطلعت إليها عصبة الأمم[1] أولا ، وتضمنها آخر الأمر ميثاق هيئة الأمم المتحدة[2] ، وبدت متناثرةً فى أحلام الفلاسفة ممن صوروها خاصة فى مدن مثالية ( يوتوبيات )[3] تجاوزوا فيها وصف الواقع الأليم إلى تصوير ما ينبغى

---

( ١ ) تقدم بمشروعها فى مؤتمر فرساى بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى « ولسون » **Woodrow Wilson** رئيس الولايات المتحدة ، وقبل الحلفاء عهدها فى ١٠/٤/١٩١٩ وهو يقضى بإقامة التعاون بين الدول الأعضاء ، وكفالة السلام وتفادى الحروب وتوثيق العلاقات الشريفة بين الأمم ، وكفالة العدل واحترام المعاهدات والوفاء بالتزاماتها وإزالة العوائق الاقتصادية ، مع توَقّى الأمراض وضمان حرية المواصلات وتحديد التسليح وتسوية المشاكل سلمياً ... وهى قيم تتطلب طاقات روحية لا تخفى .

( ٢ ) أنشئت بعد الحرب العالمية الثانية. ووقع على ميثاقها فى ٢٥/٦/١٩٤٥ وقوامه إقرار السلام وتوكيد الحرية واحترام حقوق الأمم ومحاربة الظلم والاستبداد ، وكفالة كرامة الفرد وحقوقه الأساسية ؛ مع توخى التسامح وكفالة الأمن الدولى والعمل على ترقية الشئون الاقتصادية والاجتماعية لكافة الشعوب حتى يستتب الأمن وينتفى العدوان وتنمو علاقات الود بين الأمم على أساس من المساواة فى الحقوق ، والتعاون تحقيقا للرخاء الاقتصادى والتقدم الاجتماعى . . . إلى آخر هذه القيم الإنسانية التى لا تستقيم بغير طاقاتها الخلقية الروحية .

( ٣ ) **Utopia** = مجتمع مثالى يتخيله صاحبه نموذجا للكمال ، يدفع إلى تصوره ضيق بالواقع ، وتطلع إلى الكمال ، أشهر صورها جمهورية أفلاطون قديما والمدينة الفاضلة للفارابى المتوفى عام ٩٥٠ م ومن أمثلتها حديثا يوتوبيا توماس مور + ١٥٣٥ **Sir Th. More** وفرنسيس بيكون + ١٦٢٦ **Bacon** فى اطلنطس الجديدة ، وكانط + ١٨٠٤ **Kant** فى السلام الأبدى و هـ . ج . ولز + ١٩٤٦ **H. G. Wells** فى يوتوبياه الجديدة . . . وغير هؤلاء كثيرون .

أن يكون ، والتعبير عنه فى مبادئ عامة تلتقى عندها كافة الأمم على صعيد إنسانى يرتفع بها إلى حياة أفضل ؛ ومن هنا التقت القيم عند الأفراد بالقيم عند الأمم ، وكانت نقطة الالتقاء إنسانية خالصة ، وإن بدا تحقيق القيم فى حياة الأمم أبعدَ منالا منه فى حياة الأفراد ، والقيم فى الحالين تتمثل فى طابع الأمن والسلم ، وإقرار الحرية والكرامة ، وتوكيد العدالة ، وتوفير أسباب المعرفة ووسائل العيش الرخىّ ، . . . . ومنع الخوف والقلق والجوع والجهل والمرض . . . وغير ذلك مما حرصت على توكيده أو دعت إلى محاربته قيم عليا يلتقى على طريقها الناس ، أفراداً ، وجماعات ، وأمماً ، فى كل زمان ومكان .

* * *

وتيسيراً للفهم رددنا مذاهب الفلسفة الخلقية — فى عصورها الحديثة خاصةً — إلى اتجاهين — أشرنا إليهما من قبل — هما اتجاه الواقعيين — من التجريبيين والوضعيين ومن إليهم من الطبيعيين — واتجاه المثاليين — من الحدسيين والعقليين منهم — ومَرَدّ هذا التصنيف الذى تَوَخَّيْناه — ابتغاء المزيد من الإيضاح — إلى أن الأصل فى الفلسفة الخلقية أنها — فى أكثر الحالات — امتداد لفلسفة أصحابها الانطولوچية والاپستمولوچية[1] فمن ذلك أن المثالية الإپستمولوچية Idealism قد رَدَّتْ حقيقة الوجود وطبيعة المعرفة إلى العقل دون الخبرة الحسية ، وأكدت أن معرفة الجزئى لا تكون إلا بعد الوقوف على ماهيته (خصائصه الذاتية المشتركة بين أفراده وبالتالى تكون ماهيته سابقة على وجوده المشخص — على عكس ما يقول اليوم أصحاب الوجودية ، ومن هنا جاء سبق الأفكار على المحسوسات التى تطابقها ، والمعانى الكلية على وجود الجزئيات ، لأن وجود الأشياء مرهون بالقُوَى التى تدركها ، فإذا

---

(١) نسبة إلى البحث فى الوجود بما هو وجود Ontology ، وفى نظرية المعرفة Epistemology — انظر فى هذين المبحثين الباب الثانى والثالث من كتابنا أسس الفلسفة ص ٢٣١ إلى ٣٨٠ .

انعدمت هذه القوى أو تعطلت عن تأدية وظيفتها استحال وجود العالم الخارجي ؛ وقد ذهب أصحاب هـذه النزعة العقلية Rationalism إلى أن العقل — دون الحواس — هو مصدر المعرفة التي تصدق حقائقها في كل زمان ومكان ، وصدقها توجيه ضرورة عقلية لا خبرة حسية ، ومعرفة الأشياء تتيسر عن طريق مبادئ عقلية عامة موضوعية مطلقة[١] .

وامتدت المثالية الإبستمولوجية إلى مجال الأخلاق ، فلم تنكر وجود القيم الجزئية النسبية التي تتغير بتغير الظروف والأحوال ، ولكنها أكدت أن وراءها تقوم قيم إنسانية عليا لا تستمد من الخبرة الحسية ، ولا تتغير بتغير الزمان والمكان ، إنما تنتزع من طبيعة العقل البشرى ، وتكون مسايرة لأسمى جانب في طبائع البشر ، وبالتالى تكون إنسانية عامة يلتقى عندها الناس فى كل زمان ومكان ، ولا يقع بينهم الخلاف بصددها إلا متى أخذوا في تطبيقها على الحالات الجزئية[٢] .

هكذا ارتدت الأخلاقية عند المثاليين إلى العقل دون الوجدان ، فبالعقل يرغب الإنسان فيما يرغب فيه الآخرون ، ويستطيب الأفعال التي ينشدها الناس لذاتها دون نظر إلى غاية شخصية تقوم وراءها ، بهذا تتوحد رغبات الإنسان ورغبات غيره من الناس ، أو ترتد إلى مبادئ عقلية تخضع بموجبها بعض الرغبات إلى بعضها الآخر ، وبهذا انقطعت الصلة بين

(١) قارن المصدر السالف فى الفصلين الثانى والثالث من الباب الثالث ولا سيما ص ٣٣٦ وما بعدها وص ٣٤٦ وما بعدها

(٢) ولإيضاح هذا نقول إن الناس متفقون فى كل زمان ومكان على أن رد الأمانة إلى أهلها واجب أخلاقى ، يستوى فى التسليم بهذا من كان من الناس أميا أو بدويا أو جاهلا ، ومن كان منهم مستنيراً أو متمديناً أو مثقفاً ؛ إنما يختلف الناس عند تطبيق هذا المبدأ الكلى على الحالات الجزئية ، كأن يودع إنسان مسدساً عند أحد الناس ، ثم يطلب استرداده ليغتال به عدوا ، من الناس من يرى أن واجبه يقتضيه رد الوديعة ( مع علمه بنتيجة ذلك ) حفاظا على شكلية المبدأ العام ، ومنهم من يرفض رد الوديعة إلى صاحبها اعتقاداً بأن ذلك يشركه أدبيا فى الجريمة التى ينوى ارتكابها ، إنه يتمسك بروح المبدأ دون حرفيته .

الأخلاقية وإغراء الميول الشخصية والرغبات الذاتية والمنافع واللذات ، وأضحت الخيرية صفة ذاتية عينية تقوم فى طبيعة الفعل الخيّر ، ولا تتوقف على شعور الفرد أو الجماعة بالاستحسان ، وبدا الضمير قوة فطرية كامنة فى طبائع البشر ، تدرك الخير وتميز بينه وبين الشر حدسيا تلقائيا ، دون اعتبار لنتائج الأفعال وآثارها ؛ وصح القول بأن الأخلاقية تحمل جزاءها فى باطنها ، وتتضمن فى ذاتها مبرراتها .

أما الواقعية الإپستمولوچية Realism فإنها تردّ حقيقة الوجود وطبيعة المعرفة إلى الخبرة الحسية دون العقل ، وتؤكد أن للأشياء الخارجية وجودا عينيا مستقلا عن العقل الذى يدركها ، وأن المعرفة العقلية ليست إلا انعكاس العالم الخارجى على القوى التى تدركه ، فوجود المحسوسات يسبق وجود صورها فى الذهن ؛ وقد ذهب أصحاب هذه النزعة التجريبية Empiricism إلى أن الحواس هى المصدر الوحيد للمعرفة ، قال أرسطو قديما : من فَقَد حِسّا فقد علما ( أى العلم المتعلق به ) وقال چون لوك حديثا : ليس فى العقل من فكرة إلا وقد مرت بالحس أولا ... وفى ظل هذا تبـدو الحقائق جزئية نسبية متغيرة[١] .

ومدّتْ الواقعية الإپستمولوچية جذورها إلى مجال الأخلاق ، فأكدت أن القيم الأخلاقية الحقيقية مردها إلى الخبرة الحسية دون العقل ، لأنها تنبت فى حياة المجتمعات البشرية آليا تلقائيا ، ولا تكون قط من وضع فلاسفة الأخلاق ، وبالتالى تكون فى كل الحالات نسبية متغيرة تتطور وفاقا للظروف التى تنشأ فى ظلها ، وتختلف باختلاف بيئاتها وملابساتها ، وأن دراستها تنصبّ على وصفها وتقرير حالتها كما هى موجودة بالفعل ، دون أن تتجاوز هذا المجال الواقعى إلى تصوير ما ينبغى أن يكون — مما ليس بكائن بالفعل — وهذه هى النزعة العلمية فى الدراسات الأخلاقية . وهكذا

---

( ١ ) المصدر نفسه ص ٣٣٠ وما بعدها و٣٥٣ وما بعدها .

أصبح الخير ما يحقق نفعا أو يدفع ضررا ، والشر ما يجلب مضرة أو يعوق منفعة ، وأضحى هدف الأخلاقية إشباع الأنانية وتوكيد الذات بأساليب معقولة .

ولسنا الآن فى وضع يتيح لنا التعقيب على هذين الاتجاهين ، ولكن حسبنا ان نشير موجزين إلى أن التجربة التى يرد إليها الواقعيون أخلاقية الأفعال الإنسانية لا تتناول إلا الجزئى ، وهى تعرض له فى حالة معينة من حالاته ، ولا تكشف هــذه التجربة إلا عن علاقات تقوم بين حوادث متغيرة ، ولا تتجاوز هذا النطاق المحدود ، لأن هذا من شأن العقل الذى تخضع له التجارب الجزئية . ومن أجل هذا لا تصلح التجربة أساساً لقيام مبدأ عام مطلق يفسر التجربة ويجعل أحكامنا موضوعية ، لأن مثل هذا المبدأ العام لا يتعلق بالجزئيات التى تدرك بالحس ، والتجربة تشهد بأن العقول السليمة تلتقى عند المبادئ العقلية العامة ، بل إن إنكار العقل — كقوة إدراك وتفكير — يُفضى إلى إنكار الحقائق الموضوعية ، ورد معرفتنا إلى حقائق جزئية متغيرة ، وإذا صح هذا تلاشى العلم واختفت الفلسفة ، والمبادئ العقلية العامة تستهدف تنظيم التجربة الفردية ، وهى بطبيعتها تختلف كل الاختلاف عن التصورات الجزئية المتغيرة .

ولكن هذا الذى نقوله فى نقض التجربة أساساً للقوانين الخلقية العامة ، لا يبرر الاستغناء عن التجربة فى كسب المعرفة عامة ، والمعرفة الخلقية بوجه خاص ، فإن تحصيل المعرفة بغير معطيات الحس مستحيل ، ولكن المعرفة لا تكتمل ولا تستوفى شرطها العلمى أو الفلسفى بالتجربة وحدها ، فهى تفتقر لكى تستوفى هذا الشرط إلى هذا الذى نسمية عقلا ونعرف أن اكتسابه بالتجربة الحسية مستحيل . . . ومرجع القيم إلى العقل ، يضعها الفرد بعد تعقل واختيار وتدبر لإمكانات الطبيعة البشرية ، والأخلاقية تقتضى رد الإلزام إلى هذا العقل الذى يعرض للبحث فى غاية الإنسان بما هو إنسان ، والحياة الخلقية حياة كائن يرتبط فى جوهره بغيره ويعيش وسط جماعة ،

فحياته ليست حياة حيوانية خالصة ، ولا حياة روحية خالصة ، والضمير مرجعه إلى الفرد الذى أسهمت الجماعة فى تكوينه . . . . كما قلنا بشيء من التفصيل فى مناقشة الاتجاهين السالفى الذكر[١] .

على أن ردّ المذاهب الأخلاقية إلى اتجاه واقعى واتجاه مثالى يرتد كلاهما إلى موقف أنطولوجى وإبستمولوجى ، يراد به وصف الاتجاه الغالب خط التفكير فى كليهما ، مع إغفال ما يبدو نشازاً مع هذا الخط ، فإن سقراط وأرسطو — على سبيل المثال — كانا قديماً من رواد النزعة التجريبية الواقعية فى فلسفتهما الإبستمولوجية ، ومن أئمة النزعة المثالية فى فلسفتهما الأخلاقية ، وقريب من هذا يقال فى بعض المحدثين من فلاسفة الإنجليز من أمثال جورج إدورد مور + ١٩٥٨ Moore ويُسَوّغ موقفهم أن القيم الخلقية تنتمى إلى عالم علوى يرتفع فوق معايير العالم الواقعى بقوانين عليته الطبيعية .

وعلينا أن نكون على بينة من أن التفرقة بين الواقعيين والمثاليين على النحو السالف الذكر ، لا تنفى القول — من ناحية أخرى — بأن جميع فلاسفة الأخلاق مثاليون ! سيّان منهم من عددناه واقعياً ومن أسميناه مثالياً ! إنهم جميعاً معنيون بدراسة ما ينبغى أن يكون ، يدرسه الواقعيون كما يبدو فعلا فى حياة مجتمع بشرى معين يرتبط بزمانه ومكانه وظروفه وأحواله ، ويدرسه المثاليون فى صورة مبدأ أسمى « يضعونه » ملائماً لأسمى جانب فى فِطَر البشر ، وبالتالى يكون إنسانياً يتخطى الزمان والمكان ؛ وجميعهم — واقعيين كانوا أو مثاليين — يلتقون عند احترام القيم الخلقية واستفراغ الوسع فى دراستها ، للوقوف على طبيعتها ، وتحديد المعايير التى تستخدم فى الحكم على خيرية الأفعال وشريتها — وسنعرف هذا بعد[٢] — إنما

---

(١) انظر فى هذا الكتاب ص ٤٥٨ إلى ص ٤٦٦ .

(٢) انظر ص ١٧٢ وما بعدها فى هذا الكتاب .

ينشأ الخلاف بين الفريقين فى تحديد منهج البحث مما يترتب عليه خلاف فى تحديد موضوع الدراسة وغايتها ، فالواقعيون بحكم نزعتهم العلمية ألحوا فى اصطناع منهج تجريبى اقتضى أن يكون موضوع الدراسة ظواهر جزئية نسبية متغيرة ، والمثاليون بحكم نزعتهم الفلسفية إصطنعوا منهجاً عقلياً أتاح لهم وضع مثل إنسانية بدت كلية عامة مطلقة تتخطى الزمان والمكان ، فالخلاف بين الفريقين وقف عند تفسير القيم وتحليلها وبيان مضمونها ، ولم يتجاوز هذا النطاق قط إلى إنكار القيم أو المساس بقدسيتها .

ويتصل بهذا حديث المضللين عن النزعة اللاأخلاقية **Immoralism** فى التفكير الأخلاقى ، إن هذه النزعة لا وجود لها فى فلسفة الأخلاق عبر تاريخها الطويل ، لأن الفلاسفة الذين ثاروا على القيم المعروفة فى عصرهم ، كان مرجع ثورتهم إلى اعتقادهم فى فسادها ، وتطلعهم إلى بناء قيم أصح وأسلم ، أرادوا أن يطهروا الأرض من أعشاب تتلفها ، عسى أن تصلح لغرس بذور تنتج أزهاراً وثماراً ؛ لم يهاجموا القيم فى ذاتها ، وإنما هاجموها كما بدت لهم هزيلة مريضة متهافتة(١) .

* * *

وبعد ، فقد جمع كتابنا فى طبعته الجديدة كتابين : ضم أولهما ثلاثة أبواب من ثمانية فصول تناولنا فيها فلسفة الأخلاق فى العالم القديم بعصريه الهلينى والهلينسى ، وفى العالم الوسيط كما بدت فى الفكر العربى فى عصر الإسلام الذهبى ، أما الكتاب الثانى فقد ضم ثلاثة أبواب من أربعة عشر فصلا تناولنا فيها فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين ، وفى ختام الكتاب فهرس تحليلى مفصل لمحتوياته ؛ وقد أبقينا فى طبعتنا الجديدة على دليل المذاهب والنظريات والمسائل ، وكشاف الأعلام ، ومعجمنا فى ترجمة المصطلحات

---

(١) انظر فى هذا الكتاب على سبيل المثال ص ٣٨ — ٤٢

والمذاهب والمسائل مما عرضناه فى آخر الكتاب على النحو المشار إليه فى مقدمة طبعتنا الأولى[1] .

* * *

هذا هو كتابنا الذى جمعنا فيه أظهر مذاهب الفلسفة الخلقية عبر تاريخها الطويل ، وأبنّا فيه عن معالم الجانب المشرق الوضاء فى طبائع البشر ، وقد صدق أرسطو حين قال — منذ ثلاثة وعشرين قرناً من الزمان — وهو يتحدث عن الإنسان المدنى بطبعه ، وكيف أنه لا يحقق كماله إلا منتمياً إلى مجتمع بشرى : إن من يعيش منعزلا بغير مثل أعلى يدين به ، إما أن يكون إلهاً حقق فى حياته أقصى مطالب الكمال ، فاستغنى عن الإيمان بمثل أعلى تجرى بمقتضاه حياته ، أو يكون حيواناً لا يستطيع بحكم طبيعته البهيمية أن يعلو على واقعه ، فى ظل مبدأ أسمى يدين له بالولاء .

أكتوبر ١٩٦٧ — توفيق الطويل

---

(١) ص ٢٢ فى طبعتنا الحالية .

# مقدمة الطبعة الأولى

وظيفة الفلسفة الخلقية – فى التصور التقليدى – وضع قوانين السلوك الإنسانى بما هو كذلك ، ومقاييس التمييز بين الخير والشر مجردين عن الزمان والمكان ؛ وقد بلغ هذا الاتجاه ذروته عند أصحاب النزعة الصورية من الأخلاقيين ، فذهبوا إلى القول بأن القِيَم الأخلاقية صفاتٌ عينيةٌ قائمة فى طبائع الأفعال الإنسانية ، واعتبروها غاياتٍ فى ذاتها تتضمن قيمتها فى باطنها مستقلةً عن مصالح الإنسان واشتهاءاته ، وصرحوا بأن الخصائص التى لا يستقيم المبدأ الخلقى بدونها :

( ا ) أن يكون عاماً مطلقاً يتخطى الزمان والمكان ، ولا يختلف باختلاف الظروف والأحوال .

( ب ) أن يكون ضرورياً قبْلياً لا يُستَقى من التجربة ، وبدونه لا يستقيم تعَقُّل الأشياء وفهمها .

( ج ) أن يكون واضحاً بذاته لا يقبل برهاناً ، لأنه يحمل فى باطنه الشاهد على صدقه ، بحيث إن مجرد فهمه يقتضى التسليم بصوابه .

( د ) لا يقبل شكاً ولا جدلا ولا يحتمل نقيضاً ، بمعنى أن يستحيل التسليم بصحة نقيضه ، أو جعله قاعدةً لسلوك الإنسان الناطق – وفى فصولنا التى عقدناها على مذاهب المثاليين من الحدسيين والعقليين عامةً ، وفى الفصل الأول من الباب الثانى(١) خاصة ، ما يكفى إيضاحاً لهذا الاتجاه ، وبياناً لأظهر خصائصه العامة .

وقد كان طبيعياً أن يرفض الواقعيون من أصحاب الفلسفات التجريبية والوضعية بمختلف تياراتها هذا التصور التقليدى فى كل صوَره – متطرفةً

(١) هو فى الطبعة الحالية الفصل الرابع من الباب السادس .

كانت أو معتدلة — لأنهم — منذ البداية — رفضوا القول بفطرية المبادىء الخلقية ، ومن ثم أنكروا عموميتها وموضوعيتها وسائر خصائصها السالفة الذكر ، وردّوا الأخلاقية إلى التجربة فأصبح الخير عندهم مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس متأثرين بمصالحهم المرتبطة بزمانها ومكانها ، المقيدة بظروفها وأحوالها ، وترتب على هذا أن تصبح القيم الأخلاقية ذاتيةً نسبية وليست موضوعيةً كلية ، وأن تكون وسائل تستخدم فى تحقيق غايات تقوم خارجها ، وأن يكون الخير مجرد صفة يخلعها الإنسان على الأفعال التى تحقق نفعاً أو تكفل مصلحة . . . . إلى آخر ما سنعرفه من ثنايا الفصول التى عقدناها على الاتجاه العلمى كما بدا فى مذاهب النفعيين والتطوريين والوضعيين ومن إليهم من التجريبيين والطبيعيين .

* * *

وقد ضمّنّا كتابنا مجمل التيارات الأخلاقية البارزة على اختلاف صوَرها ، وتوخّينا فيه أن نتتبع نشأتها وأن نساير تطورها خلال الزمن ، اعتقاداً منا بأن تأريخ الفلسفة الخلقية خير معوان على فهمها واستيعاب مذاهبها ، فإن تاريخ الأخلاق فرع من تاريخ الفلسفة — كما سنعرف بعد قليل — ومن أجل هذا يتعذر إغفال المذاهب القديمة استغناءً بدراسة المذاهب الحديثة ، لأن التفكير الفلسفى — فى كل صوَره — لا يسير نحو الكمال طردياً مع تقدم الزمن ، وإلا لجاز أن يكتفى دارس الفلسفة بآخر حلقة من حلقات تطورها تعبيراً عن أقصى كمال بلغته ، كما هو الحال فى دراسة العلم ، وقد صدق « ليون روبان » Leon Robin حين قال : إن إغفال ماضى التفكير ميسورٌ فى العلم ، مستحيلٌ فى الفلسفة ، لأن تاريخ العلم مختلف عن العلم نفسه ، وليس هذا هو الحال فى تاريخ الفلسفة ، فإن تاريخ الفلسفة فلسفة ، وهو يبدو أمام الفيلسوف فى تجدد وتطور متصل ، إلى جانب أنه يسمو على مجرد التوسع فى المعرفة . . . إن ماضى العلم هو الجزء الفانى من المحاولات التى قام بها العلماء ابتغاء التوصل إلى الحقيقة ، أو هو الجهد الذى أدركه النسيان بعد أن بلغ أصحابه الغاية

المرجوة منه ، وهذا الماضى يشبع رغبة الطامع فى التوسع فى المعرفة دون أن يتجاوز هذا الحد ، أما تاريخ الفلسفة فإنه يكوّن جزءاً منها ومن ثم يرضى أعمق مطالب الفكر وأشملها(١) .

وفى الفلسفة الخلقية مصداق ما نقول ، فمن أراد أن يفهم تياراتها ويستوعب أسرارها فعليه بالرجوع إلى تاريخها ، ولا يكفى أن يقال إن ماضيها زاخر بصور حية من التفكير الخلقى الذى ينبض قوةً وحياة ، فإن الأدق فى التعبير فى هذا الصدد أن يقال إن فهم الفلسفة الخلقية والإلمام بأسرارها وكنوزها مستحيلٌ بغير الوقوف على تياراتها عبْر الماضى فى مختلف عصوره .

وسنرى من فصول هذا الكتاب أن تاريخ الأخلاق فرع من تاريخ الفلسفة ، إذ يبدأ الفيلسوف — فى الأغلب والأعم — بتحديد موقفه من الوجود والمعرفة ، ثم يمد نطاق مذهبه الأنطولوجى أو الأپستمولوجى إلى مجال الأخلاق ، وقد بدا هذا منذ نشأة التفكير الأخلاقى عند جمهرة فلاسفة اليونان ، إذ انصرفت الفلسفة عن دراسة العالم الخارجى إلى البحث فى الإنسان وسلوكه ، فوضع السوفسطائية نظريتهم الأپستمولوجية التى أقرت الفرد مقياساً للأشياء ؛ فأصبحت الحقائق وليدة الإحساسات والانطباعات الذاتية ، ومن ثم بطل القول بوجود حقيقة موضوعية ثابتةٍ مستقلة عن الفرد وظروفه ، وتعددت الحقائق الجزئية بتعدد مدركيها والحالات التى تطرأ عليهم . . . ثم مدّ السوفسطائية نظريتهم الإپستمولوجية إلى مجال الأخلاق فكان الفرد مقياس الخير والشر ، ومن ثم بطل القول بوجود مبادئ خلقية موضوعية مطلقة ، وأضحت قيم الأخلاق ومبادئها ذاتيةً نسبية متغيرة(٢) . . .

وجاء سقراط فرفض نظريتهم الإپستمولوجية والأخلاقية وردّ الحقائق إلى العقل ، وانتهى من هذا إلى إقرار الحقائق الثابتة المطلقة فى مجال المعرفة ،

(١) أبنّا عن هذه الفكرة مفصلة فى بحث لنا تحت عنوان « مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة » .

(٢) هذا هو التصور التقليدى لمذهب السوفسطائية كما بدا عند سقراط وأفلاطون وأرسطو وإن عارضه بعض المحدثين وفى مقدمتهم هيجل — كما سنرى بعد —

ثم طبق نظريته الإپستمولوچية فى مجال الأخلاق ، فانتهى إلى القول بوجود قيم موضوعية مطلقة لا تختلف باختلاف الزمان والمكان ، ولا تتغير بتغير الظروف والأحوال .

واستمر الوضع على هذا النحو عند أكثر الفلاسفة فى عصورنا الحديثة ؛ فإذا كان الحسيون من الوضعيين والطبيعيين ومن إليهم يقفون فى تفسير الوجود والمعرفة عند التجربة دون أن يتجاوزوها إلى ما وراءها من حقائق ، فهم فى مجال الأخلاق يُرجعون — فى العادة — القيم والمبادئ بدورها إلى التجربة دون العقل ، ولما كانت التجربة تعبر عما هو كائن فى حالة معينة ، ترتب على منطقهم أن تكون قيم الأخلاق ومبادئها جزئيةً نسبية متغيرة ، وليست كليةً مطلقة ثابتة ، أما ( المثاليون ) العقليون فإنهم يتجاوزون فى تفسيرهم للوجود والمعرفة عالم التجربة إلى عالم الحقائق التى تقوم وراءها ، ويرون فى مجال الأخلاق أن القيم صفاتٌ عينية تقوم فى طبائع الأفعال ، ومن ثم كانت ثابتةً موضوعيةً مطلقة كما قلنا من قبل ، وهكذا أصبحت مذاهب الأخلاق — فى أكثر الحالات — امتداداً لفلسفة أصحابها الأنطولوچية والإپستمولوچية .

وقد اتجه الفريق الأول إلى إقامة الأخـلاق على أسس سيكولوچية أو اجتماعية ، ورفضوا إسنادها إلى أسس ميتافيزيقية ، اعتقاداً منهم بأن الميتافيزيقا غير ذات موضوع ، وبالتالى يبطل الاستناد إلى قضاياها أساساً لقيام علم من العلوم ، وقد ظهر من بين أنصار هذه الدعوة من اعتبر علم الأخلاق فرعاً من علم النفس ! هكذا تصور المتطرفون من أتباع المذهب النفعى الذين أنكروا سلطة المبادئ الخلقية ، أو تصوروا هذه السلطة تصوراً آلياً ارتدّتْ فيه إلى الأثر الذى تتركه فى النفس العقوبات التى توجبها الطبيعة أو تفرضها إرادة المجتمع ، أو تقضى بها شريعة الدين ، أو تقررها قوانين الدولة .

وذهب بعض أنصار هذه الدعوة نفسها إلى جعل الأخلاق فرعاً من علم الاجتماع ! استناداً إلى أن مبادئ الأخلاق تصبح غير ذات موضوع متى عاش

الإنسان فى عزلة عن غيره من الناس ، ومن أجل هذا ارتبط الخير الأقصى غايةً لسلوك الإنسان ، بنوع العلاقات الاجتماعية التى تقوم بين أفراد المجموع بعضهم والبعض الآخر ، وبدت هذه الوجهة من النظر عند أتباع النفعية والتطورية بوجه عام ، وتبلورت عند دعاة المذهب الوضعى ممن نقلوا البحث الخلقى من دراسة السلوك الإنسانى بما هو كذلك ، إلى دراسة العادات والظواهر الخلقية مقيدةً بزمانها ومكانها دراسةً موضوعية تقوم على مناهج استقرائية خالصة .

أما فريق العقليين الذى أبى الوقوف عند التجربة فى تفسيره لطبيعة الوجود وحقيقة المعرفة ، فقد ألحّ فى إقامة الأخلاق على أسس ميتافيزيقية ، اعتقاداً منه بأن وضْع مثل إنسانى أعلى يتطلب الوقوف على طبيعة الإنسان ومكانه من الوجود ؛ ومع هذا يسلم المعتدلون من هؤلاء المثاليين بالأسس السيكولوچية أو الاجتماعية أو بهما معاً ، ولكنهم يجاهرون بأن هذه لا تعدو أن تهيء للتسليم بمبادئ ميتافيزيقية أساساً للبحث الأخلاقى .

وهكذا يساير الأخـــلاقيون بمختلف نزعاتهم فلسفتهم الأنطولوچية أو الإپستمولوچية ، فيرد جمهرة الحسيين القيم إلى التجربة دون العقل ، ويلحون فى اعتبارها نسبيةً متغيرة ، بينما يذهب العقليون على اختلاف مذاهبهم إلى الرجوع بالقيم إلى العقل أو الحدس ، والإصرار على اعتبارها موضوعيةً عامة ثابتة . . . إلى آخر ما سنعرفه مفصلا فى أحاديثنا التالية .

* * *

وإذا كنا قد انحدرنا بنشأة التفكير الخلقى إلى اليونان دون أن نتجاوزهم إلى أسلافهم من حكماء الشرق ، فإن هذا لا يعنى أننا ننكر تراث الشرق القديم أو نستخف بقيمته فى مجال الأخلاق ، إذ ما من شك فى أن حكمة الشرق الضاربة فى أغوار الماضى البعيد قد حفلت بتيارات خلقية لها قيمتها فى تاريخ الأخلاق بوجه عام ، وليس أدلّ على هذا من الديانة المصرية القديمة ووصايا التوراة والبوذية والكونفوشيوسية ونحوها ، ولكن الإحاطة

بمثل هذا التراث — مع تقديرنا البالغ له — تخرجنا عن نطاق المشروع الذى رسمناه لهذا الكتاب ، وهو أن نؤرخ لمذاهب الفلسفة الخلقية مستقلة عن وحى الديانات السماوية وإلهام العقائد الأرضية معاً ، وأن نقصر دراساتنا على ما صدر من تيارات التفكير الأخلاقى عن نظر عقلى خالص أو تفكير تجريبى محض ، أو مزاج منهما معاً ، فإذا نحن توخينا اصطناع هذا المنهج وقفنا بنشأة الفلسفة الخلقية عند اليونان ، وسقطت من حسابنا — أثناء تأريخ مذاهبها — جنسية أصحابها ودياناتهم ولغاتهم وقومياتهم ، وبقيت العناصر الإنسانية الخالصة ماثلة أمام أعيننا ، وبطل قول السذج منا : إن هذه المذاهب غريبة عنا ! وصح القول بأنها تؤكد الجانب الإنسانى فى نفوسنا ، وتعبر عن أسمى جزء فى طبيعتنا ، ومن هنا جاءت صلة الرحم التى تجمع بيننا وبينها ، وتشركنا مع سائر شعوب العالم المتمدين فى مثل إنسانى رفيع .

ومن الضلال والسذاجة أن يظن ظان أننا نستطيع أن ننشئ اليوم نهضة أو نقوم بوثبة ، أو تنجح فى تنمية وعينا القومى الصحيح ، إن أخطأنا التوفيق فى تطعيم عقولنا بآيات الفكر الإنسانى الشامخ ، والتمكين للقيم الروحية والمثل العليا فى نفوسنا ، فإن تاريخ البشرية الروحى ليشهد بأن القيم الخلقية تحتل على الدوام مكان الصدارة من حياة الشعوب الفتية ، فتمكن لوثباتها وتوطد نهضاتها .

* * *

وبعد ، فقد كان فى نيتنا أن نصدر كتاباً عن « أسس علم الأخلاق » نضعه على نمط كتابنا « أسس الفلسفة » ثم عدلنا عنه إلى هذا الذى أرخنا فيه مذاهب الأخلاق المعروفة نشأة وتطوراً ، اعتقاداً منا بأن هذا التأريخ خير معوان على فهم الفلسفة الخلقية واستيعاب مكنوناتها كما قلنا من قبل ، ولسنا نزعم أننا أحصينا هذه المذاهب عدداً ، ولا أننا استوعبنا دراستها وأتينا على تفاصيلها ، فإن هذا فوق ما يحتمله مثل هذا الكتاب ، ولكننا نقول إنا حاولنا أن نجمل فى الصفحات التالية أظهر مذاهب

الأخلاق وأهم خصائصها ، مؤملين أن يغرى مجملُنا القراءَ بمتابعة البحث فى هذا المجال الذى لا يزال فى العربية بكرا ، وإن تداولته ألسنة الناس وأقلام الكتّاب حتى تضاءلت — من فرط هذا اللجج — قيمته فى نظر السّذج ممن يجهلون مكان الدراسات الإنسانية من ثقافة الشعوب المتمدينة :

وقد افتتحنا الكتاب بفهرس تحليلى مفصل لمحتوياته(١) ، واختتمناه بثبت للمصادر العامة التى لم تقتصر على موضوع دون موضوع ، وإن كنا قد ذيّلنا كل فصل من فصول الكتاب بمجموعة من المصادر التى تناولت موضوعه تيسيراً لمن أراد التوسع فى دراسة المذاهب التى عالجناها ، وحاولنا — ما استطعنا — أن نزوّد القارئ بمصادر أصحاب المذهب الذى نعالجه ، فكان طبيعياً أن تكون هذه المصادر قديمةً قدم أصحابها ؛ وقد عقبنا على ثبت المصادر بدليل لأهم المذاهب والنظريات والمدارس ، وزودنا القارئ بعد هذا بكشاف لأظهر الأعلام التى وردت فى صفحات الكتاب — مع الإشارة إلى سنوات وفاتهم أو ميلادهم إن جهلنا سنة وفاتهم أو غلَبَ على ظننا أنهم لا يزالون أحياء ، ثم قدمنا بعد هذا الكشاف مُعجما فى ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل التى تضمنتها فصول الكتاب .

وقد جمع كتابنا خمسة أبواب ضمّتْ سبعة عشر فصلا(٢) ، خصصنا العالم القديم بعصريْه الهلينى والهلينستى ببابَيْن جمعا سبعة فصول ، وأفردنا باقيها للعصور الحديثة ، وذيّلنا كل فصل بتعقيب ناقشنا فيه المذهب الذى عالجناه فى ذلك الفصل ، وأبَنّا عن رأينا فيه ، ثم عدنا واختتمنا الكتاب بفصل أكدنا فيه ما ورد متناثراً فى تعقيباتنا التى ذيّلنا بها فصول الكتاب .

وواضحٌ من جميع تعقيباتنا السالفة الذكر ، أنّا — مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثالهم — ندين بالولاء لنوع جديد من

---

(١) أرجأنا نشره فى الطبعة الثانية إلى آخر الكتاب .

(٢) أصبحت فى الطبعة الثانية ستة أبواب ضمت اثنين وعشرين فصلا — انظر فهرس الكتاب .

المثالية الأخلاقية المعدّلة التى برئت من التزمت المقيت ؛ وتحررت من قيود النزعة الصورية التى شابَتْ المثالية الكانتية[1] المتطرفة ، فتمثلت فى تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيوية فى غير جَور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعايبره ، فالإنسان فى هذه المثالية يبدو كلاً متكاملا يجمع بين العقل والحس فى غير تصارع ينتهى بالقضاء على أحدهما ، ويتمثل الإنسان فرداً فى أسرة ومواطناً فى أمة وعضوا فى مجتمع إنسانى ، وبهذا يتصل كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه ، فيختفى النزاع التقليدى بين الأثرة والإيثار ، ويذوب توكيد الذات فى نكرانها ، ويظل الإنسان خلال هذا محتفظا بفرديته واستقلال شخصيته ، برغم ولائه للمجموع الذى ينتمى إليه ، ومثل هذه المثالية تتيسر فى النظام الديموقراطى الصحيح ،وهى تتكفل بتكامل الطبيعة البشرية ، وبها تصبح الأخلاقية مطلبا ميسور المنال ، وليست عبئا لا يقوى على حمله إلا الأبطال ... إلى آخر ما ورد مُجْملا متناثراً فى تعقيباتنا التى ذيّلنا بها فصولنا التالية ، وواضحاً متميزاً فى الفصل الأخير الذى اختتمنا به هذا الكتاب .

هذا هو كتابنا الذى أرخنا فيه أظهر مذاهب الفلسفة الخلقية منذ نشأتها حتى يومنا الحاضر ، قرأنا من أجله الكثير من المؤلفات التى وضعها منشئو هذه المذاهب ، واطّلعنا على أمهات المصادر الأجنبيـــة التى عرضت لدراستها ، وأفدنا من كنوز الحقائق التى ضمتها دون أن نحاكيها فى تخير الموضوعات ، ولا فى طريقة علاجها ومنهج بحثها ، ولا فى النتائج التى تُستخلص من حقائقها ... وإنا لنرجو ونحن فى ختام هذه المقدمة أن يسد كتابنا فراغاً شاغراً فى مكتبتنا العربية ، وأن يصادف من اهتمام القارئ ما يعدل الجهد العنيف الذى استَنْزفْناه فى وضعه ؟

توفيق الطويل

(١) نسبة إلى كانط Kant إمام الفلسفة الخلقية الحديثة والأصح أن يكتب اسمه بالتاء لا بالطاء ، لكننا آثرنا أن نرسمه بالطاء كلما ورد فى الكتاب اسمه حتى لا يختلط بقولنا : كُنْتُ أو كانَتْ .

# ملحوظات

١ ـ فى هوامش الصفحات إشارة إلى مصادرنا ، فإذا تكرر الكتاب أشير إليه بـ ibid أو op.cit. ويُراد بهما : المصدر نفسه ـ أو المكان نفسه ، وذكرنا بعد رقم الصفحة فى بعض المصادر الفرنجية ff. أو Seq. رمزاً للصفحات التالية .

٢ ـ فى متن الكتاب ـ وفى كشاف الأعلام بوجه خاص ـ أشرنا بعد أسماء الفرنجـــة من الفلاسفة والمفكرين إلى سنة الوفاة مسبوقة بعلامة الصليب + كما جرت عادة الكثيرين من كتاب الغرب ، وتتبعنا هذا فيمن ورد ذكر أسمائهم إلى وقتنا الحاضر ـ إلا قلة منهم أشرنا فى الكثير من الحالات إلى سنة ميلادهم إذا كانوا لا يزالون أحياء ، أو لم يبلغنا عن وفاتهم شىء .

٣ ـ أشرنا ـ فى أكثر الحالات ـ إلى مصادرنا فى هوامش الصفحات أولا بأول ، ثم ذيلنا كل فصل بمجموعة أخرى من المصادر تتناول موضوعه ، وسجلنا المصادر العامة الشاملة فى آخر الكتاب .

# الكتاب الأول

## فلسفة الأخلاق عند القدماء

---

البحث فى فلسفة الأخلاق عند القدماء ينصب فى بابين ، يستغرق أولها العصر الهليني فى أربعة فصول ، ويغطى ثانيهما العصر الهلينستى فى ثلاثة أخرى ، يليهما باب ثالث عن فلسفة الأخلاق فى التفكير العربى – فلسفةً وتصوفا –

ونعقب على ذلك بدراسة الفلسفة الخلقية عند المحدثين والمعاصرين فى كتاب يضم ثلاثة أبواب أخرى .

# الباب الاول

## مجمل الباب الأول

## فلسفة الأخلاق عند اليونان

### فى العصر الهليـــنى

يتألف هذا الكتاب من خمسة أبواب ، عرضنا فى أولها ــ بفصوله الأربعة ــ لفلسفة الأخلاق عند اليونان فى العصر الهلينى Hellenic age فتناولنا فى أول فصوله « سقراط » مؤسس الفلسفة الخلقية ، ومبررات نشأتها على يديه ، وعقبنا فى ثانيها باتجاه أنصاف السقراطيين من الكلبية والقورينائية ، وتناولنا فى ثالثها ورابعها فلسفة الأخلاق عند عملاقى الفكر اليونانى : أفلاطون وأرسطو.

ثم خصصنا الباب الثانى بفلسفة الأخلاق عند اليونان فى العصر الهلينستى Hellenistic[1] ، وأفردنا الباب الثالث لفلسفة الأخلاق فى التفكير العربى فى عصر الإسلام الذهبى ، ثم وقفنا الكتاب الثانى بأبوابه الثلاثة لفلسفة الأخلاق فى عصورها الحديثة .

---

(١) يمتد العصر الهلينى إلى موقعة خيرونيا Chaeronea التى فقد بها اليونان استقلالهم وحريتهم عام ٣٣٨ ق . م أو بموت أرسطو عملاق الفكر اليونانى عام ٣٢٢ ق . م أو بموت الإسكندر الأكبر الذى انتهت فتوحاته للشرق بإدماج الحضارة اليونانية فى الحضارة الشرقية (عام ٣٢١ ق . م ) و بأحد هذه الأحداث الفاصلة المتقاربة ينتهى العصر الهلينى ويبدأ العصر الهلينستى .

# الفصل الأول

# سقراط

## مؤسس الفلسفة الخلقية فى الغرب القديم

سقراط مؤسس الفلسفة الخلقية – موقف السوفسطائية من الأخلاق – مذهب سقراط – معيار الأخلاقية بينه وبين السوفسطائية – فلسفته مطبقة على حياته العملية – تعقيب

---

### سقراط مؤسس الفلسفة الخلقية :

اتخذ التفكير الأخلاقى صورته العلمية الدقيقة أول الأمر فى فلسفة اليونان ، وإن لم يلفت إليه أنظار المفكرين إلا بعد أن شرع التفكير الفلسفى يتطور وينضج ، من الحق أن يقال إن البحث الأخلاقى عند اليونان – وبالتالى فى أوروبا – لم يكن بدءاً فجائياً غير مسبوق بمقدمات تسلم إليه ، فإن فى حكمة الشرق الضاربة فى أغوار الماضى السحيق اتجاهات أخلاقية واضحة المعالم ، فى تراث مصر والهند والصين واليابان صور مختلفة من التفكير الأخلاقى الأصيل نبتت فى ظله فلسفة الأخلاق فى أعمق اتجاهاتها ؛ ثم إن العبارات البسيطة المتناثرة فى شعر الحكمة إبان القرن السابع والسادس قبل الميلاد ، كان لها أثرها الملحوظ فى التفكير الخلقى الذى بدا فى آثار أفلاطون ، وأرسطو بعد ، وإن كان فلاسفة اليونان الذين سبقوا سقراط قد ركزوا اهتمامهم فى موضوعات البحث الطبيعى والميتافيزيقى ، وإذا استثنينا الشذرات التى خلفها لنا فيثاغورس + ٤٩٧ ق . م Pythagoras الذى سبق إلى تمثيل بعض وجوه المذهب الأفلاطونى Platoinsm ، وهيرقليطس + ٤٧٠ ق . م Heraclitus الذى يمكن اعتباره مبشراً بالمذهب الرواقى

Stoicism ، وديمقريطس + ٣٧٠ ق . م Democritus الذى اتصلت نزعته بعده بالمذهب الأبيقورى Epicureanism إذا استثنينا هؤلاء الرواد أمكننا أن نقول إن سقراط كان أول من اهتم اهتماماً ملحوظاً بدراسة السلوك الإنسانى ، لأن الأبحاث الطبيعية والميتافيزيقية كانت تستنفد اهتمام أسلافه من الفلاسفة ، ولكن النتائج التى انتهى إليها تفكيرهم النظرى فى هذه المجالات قد أثارت نفوره ، وتأدت به إلى الاعتقاد فى عجز العقل عن التغلغل فى أسرار الكون الطبيعى[1] .

من هنا رأى مؤرخو الفلسفة اليونانية أن الخاصة الرئيسية التى تميز مرحلتها التى سبقت سقراط ، هى أن البحث الفلسفى كان معنياً فيها بتفسير الوجود الخارجى على وجه أخص ، وأما الاهتمام بالإنسان وسلوكه فكان يشغل فيها مكاناً ثانوياً عارضاً ، فإذا أقبل النصف الثانى من القرن الخامس قبل ميلاد المسيح أثار السوفسطائية اهتمام الناس بالجدل فى مذاهب الفلاسفة المعروفة ، وزعزعة المبادئ الأخلاقية والاجتماعية ، وتصدى لتفنيد مغالطاتهم سقراط + ٢٩٩ ق . م Socrates وعن طريق تعاليمه أخذت الفلسفة الخلقية تشغل فى التفكير اليونانى المكان البارز الذى لم تفتقده بعد ذلك أبداً ، ومن أجل هذا قيل إن سقراط كان نقطة البدء الرئيسية التى صدرت عنها اتجاهات الفلسفة الخلقية اليونانية التى جاءت بعده[2] وكان بهذا منشئ علم الأخلاق بمعناه الصحيح[3] ، ولتفسير هذا نفرد بقية هذا الفصل .

عُرفتْ قبل سقراط التفرقة بين السلوك الذى يصدر عن دوافع طبيعية خالصة ، والسلوك الذى يجرى بمقتضى قوانين أو قواعد عامة ، ولكن

---

(1) H. Sidgwick, History of ethics p. 12 ff,
وفى ترجمتنا العربية « المجمل فى تاريخ علم الأخلاق » ص ٨٣ وما بعدها .

(2) Sidgwick, op. cit., intr. p. xviii وفى ترجمتنا العربية ص ٤٩

(3) Cf. Calderwood, Hand-book of Moral Philosophy, p. 318 & külpe Intr. to philosophy. p. 68.

الحكم الخلقى على السلوك الإنسانى كان يرتد منذ فجر الحضارة الإنسانية — فيما تقول سيكولوجيا الشعوب — إلى المعتقد الدينى والعرف الاجتماعى ، أى إلى سلطة تقوم خارج الذات ، أما رد الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامة تصدق فى كل زمان ومكان فقد جاء أخيراً على يد سقراط . وكان أول من حرص على إيجاد مقياس ثابت تقاس به خيرية الأعمال وشريتها ، وقد أورد أفلاطون مصداق هذه الحقيقة الضخمة فى المحاورة الرائعة التى سجلها فى الكتاب الأول من الجمهورية وأدارها بين « سقرط » و « ثراسياخوس » السوفسطائى بوجه خاص ، وسنعود إلى بيان هذه المحاورة بشىء من التفصيل بعد قليل .

وكان سقراط مع هذا وذاك أول من وضع مذهباً فى السعادة Eudaemonism فشاعت فكرة السعادة عند خلفائه من فلاسفة اليونان وإن اختلف مدلولها عند كل منهم ، فتردد صداها عند أنصاف السقراطيين وأفلاطون وأرسطو ومدارس الأبيقورية والرواقية والشكاك ، وفى الفصول التالية مصداق ما نقول ؛ وهذه الحقائق الضخمة خليقة بأن نقف عندها لنقول كلمة فى تفسيرها :

جاء مذهب سقراط فى الأخلاق رجعاً لموقف السوفسطائية منها ، وكان كلاهما امتداداً لموقفهما من نظرية المعرفة ، وتفسير الخلاف بينهما يلقى ضوءاً على بعض وجوه النزاع الذى لا يزال قائماً بين طوائف التجريبيين والعقليين من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين :

### موقف السوفسطائية من الأخلاق :

رفض السوفسطائية(١) رأى الايليين ومن ذهب مذهبهم فى رد المعرفة

---

(١) انظر فيما يلى Stace, A Critical Hist. of Greek Thought p. 112 ff. ويوسف كرم فى تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٤٧ و ٧٣ و ٩٣ .

إلى العقل دون الحس ، استناداً إلى أن الحس يخص صاحبه وأن العقل حظ مشترك بين جميع الناس ، وارتد السوفسطائية إلى رأى « ديمقريطس » + ٣٦١ ق . م فى إرجاع المعرفة إلى الإحساس ، ومذهب « هيرقليطس » فى التغير المتصل ، وانتهوا من هذا إلى اعتبار الفرد مقياس الأشياء جميعاً — فيما قال أحد أعلامهم « پروتاجوراس » + ٤١٠ ق . م فأصبحت الحقائق وليدة الإحساسات والانطباعات الذاتية ، وبطل القول بوجود حقيقة موضوعية مستقلة عن الفرد وظروفه ، وتعددت الحقائق تبعاً لتعدد مدركيها والحالات التى تطرأ عليهم ، ومتى امتنع القول بوجود حق فى ذاته أو باطل فى ذاته ، أمكن أن يصدق النقيضان وأن يمتنع الخطأ !

ثم مدّ السوفسطائية نطاق نظريتهم الأپستمولوچية حتى شملت الأخلاق ( والسياسة ) فأصبح الفرد مقياس الخير والشر كما كان عندهم مقياس الصواب والخطأ ، وإذا كانت الحقائق فى مجال المعرفة نسبية متغيرة ، وليست مطلقة ثابتة ، كانت القيم والمبادئ فى مجال الأخلاق نسبية تتغير بتغير الزمان والمكان ، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال ؛ وإذا أدت بنا هــذه الحال إلى نوع من الفوضى ، اقتضتنا الحكمة أن نؤثر فى مجال العمل ما يبدو لنا نافعاً !

كان أساس الأخلاقية أن الفضيلة لا تصدر عن طبائع البشر تلقائيا وإنما تنشأ عن صراع مع أهواء النفس وميولها ، وقد كان المذهب الأفلاطونى يقوم على أساس هذا المذهب الطبيعى ، ولكن السوفسطائية قد عارضوا بين الطبيعة البشرية ومقتضيات الشريعة الأخلاقية والاجتماعية وهذا ما أبان عنه أفلاطون فى محاورة جورجياس Gorgias على لسان كاليكليس ، إذ بدت الطبيعة البشرية فى نظرهم حشداً من الأهواء والشهوات ، من أجل هذا شرع الضعفاء والدهماء قوانين الأخلاق لقهر الطبيعة وكبح دوافعها ، فجاءت هذه القوانين متنافية مع طبائع البشر ،

ومتغيرة وفاقاً لتغير زمانها ومكانها وظروفها ، وجاز للقوى أن يتمرد عليها وأن يعصى حكمها استجابة لهواه ! والشواهد على تعارضها مع طبائع البشر كثيرة ، فإذا كانت العدالة تقضى أن يسيطر القوى على الضعيف ، وأن يذعن الضعيف لسيادته ، أبت قوانين الأخلاق أن تقر العدالة التى تساير طبائع البشر ! وإذا قضت طبيعتنا بأن تحمّل الظلم أقبح من ارتكابه ، عكست قوانين الأخلاق هذا الوضع ، فامتدحت أولها وقبّحت من موقف الظالم ! وليست الفضائل التى تعارف عليها الناس إلا رذائل مقنّعة ، فتمجيد العفة مرجعه إلى العجز عن إشباع الشهوة ، وامتداح العدل مرده إلى القصور عن التفوق على الآخرين . . . وما ذلك إلا لأن المشرعين كانوا فى مجتمع كثرته الغالبة من الضعفاء الذين أرادوا بقوانين الأخلاق حماية مصالحهم الشخصية ، وتفادى الخضوع لسيطرة الأقوياء ! — هكذا بدا مذهب السوفسطائية فى نظر القدماء ومن ذهب مذهبهم من المحدثين ، وسنعود إلى التعليق على هذا بعد .

مذهب سقراط :

وهكذا برّر هؤلاء السوفسطائية الظلم الذى كان آفة العصر ، فالخير الطبيعى عندهم يقتضى ترك العنان للرغبات والميول ، بل إشباعها بشجاعة ، وهذا ما لا يستطيعه عامة الناس ومن ثم بدا فى نظرهم شرا رغبة منهم فى إخفاء ضعفهم ، يُقعدهم الجبن عن إشباع رغباتهم ، فيمتدحون العفة والاعتدال ... إلى آخر هذه المعانى التى أيدها جميع من سُموا باللا أخلاقيين فيما تلا ذلك من عصور ، وكان على سقراط لكى يقيم بناء الأخلاق الذى تداعى على يدهم ، أن يهدم نظريتهم فى المعرفة أولا ، حتى إذ وضح موقفه الابستمولوچى ، تيسر مدّ نطاقه إلى مجال الأخلاق ، ففصل بين موضوع العقل وموضوع الحس ، وحرص على تحليل الألفاظ لتحديد معانيها وإيضاح دلالاتها ، ففوّت على السوفسطائية الاعتماد على

اشتراك الألفاظ وغموض معانيها ، وصرح بأن ما يبدو للحواس من الأشياء هو أعراضها المحسوسة ، ولكن وراء هـذه الأعراض تقوم حقيقتها أو ماهيتها ، وهي لا تدرك إلا عن طريق العقل الذي يستعين في إدراك الماهيات باستقراء الجزئيات ، فانتهى بهذا إلى الحقائق الثابتة المطلقة في مجال المعرفة ، وكان منشئ فلسفة المعاني أو الماهيات التي تمثلت بعده عند أفلاطون وأرسطو .

وطبق سقراط نظريته الإبستمولوجية على مجال الأخلاق ، فجعل مهمته الرئيسية في هدم النظرية السوفسطائية تحليل المفهومات الخلقية ، عساه أن يتوصل إلى فهم دقيق للمعاني الأخلاقية العامة التي تصدق في كل زمان ومكان ، وكانت المحاورات التي كتبها أفلاطون في بدء حياته — وهي التي تغلب عليها النزعة السقراطية — يشيع فيها البحث في تعريف المفهومات الأخلاقية ، فمحاورة « شارميدس » Charmides تتوخى تعريف العفة أو الاعتدال temperance or moderation ومحاورة « ليسيس » Lysis تهتم بتعريف الصداقة ، ومحاورة « لاخس » تعنى بتعريف الشجاعة . . . الخ وهكذا حلل دلالات المفهومات الأخلاقية حتى انتهى إلى تحديد معانيها الكلية التي تقال على الحالات الجزئية — فيما يروى عنه أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة[1] وكان موقف سقراط في هذا الصدد أقرب إلى الأخلاق منه إلى العلم ، فيما يلاحظ رسل Russell — فإن سقراط نفسه يقول في محاورة « الدفاع » : لا شأن لي قط بالتأمل في الطبيعة المادية !

وكما اهتدى سقراط بالعقل إلى الحقائق الثابتة في مجال المعرفة ، توصل عن طريقه إلى القيم المطلقة في مجال الأخلاق ، وبدت الطبيعة البشرية في نظره جسما وعقلا يسيطر على دوافع الحس ونزواته ، وليست مجرد حشد من الشهوات كما تصورها السوفسطائية ، وإذا كانت قوانين الأخلاق تتعارض

(1) Calderwood, op. cit., p. 319

مع الجانب الحيوانى فى طبيعتنا ، فإنها تتمشى مع طبيعتنا الإنسانية العاقلة ، وهى شريعة العقل ومن هنا كانت عادلة ، وطاعتها احترام للعقل ، وعصيانها خليق بالعقاب ، إن لم يكن فى دنيانا الحاضرة ففى حياتنا الأخرى ..

وكان السوفسطائية يقولون باللذة غاية لأفعال الإنسان ، اعتقاداً منهم بأن الطبيعة البشرية لا تعدو أن تكون شهوة وهوى ، فقالوا · لن تكون سعيداً متى خضعت لقانون ، فمن حقك أن تستخدم ذكاءك فى إشباع شهواتك وتحقيق سعادتك ، وإن اقتضاك الحرص على مصلحتك أن تتخفى وتتظاهر بالتقوى والاستقامة ! أما سقراط فقد رفض هذا الموقف برمته ، ونفر من القول باللذة غاية لأفعالنا ، وطالب بالسعادة التى تقوم عنده فى سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى ، ورد الإنسان إلى حياة الاعتدال ، ومتى عرف الإنسان ماهيته وأدرك خيره أتاه لا محالة ، لأن الفضيلة وليدة المعرفة ، فتى عرفت الخير حرصت على فعله ، ومتى أدركت الشر توخيت أن تتجنبه ، ولا يأتى الشر إلا من جهله — وهكذا بدت العلاقة وثيقة بين الفضيلة والمعرفة ، وهى علاقة ميزت سقراط وأفلاطون ، وكادت تشيع فى الفكر اليونانى كله .

### معيار الأخلاقية بينه وبين السوفسطائية :

قلنا إن سقراط قد رد الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامة تتخطى الزمان والمكان ، وأنه كان أول من توخى إيجاد مقياس (Criterion or Standard) ثابت تقاس به خيرية الأفعال وشريتها ، وأنه أقام موقفه على أنقاض الرأى السوفسطائى الذى جعل الأحكام الخلقية جزئية متغيرة ، ومقاييس الأخلاقية وليدة ظروفها وأحوالها ، فكيف تيسر له هذا الموقف ؟

سجل أفلاطون فى الكتاب الأول من جمهوريته محاورة أدارها حول

موضوع العدالة(١) ، وضمنها حقيقة هذا الموقف ، والمعروف أن المحدثين قد استندوا إلى طرائق النقد الباطن ووضعوا هذا الشطر من كتاب الجمهورية فى مصنفات الشباب عند أفلاطون ، وتلك هى التى تغلب عليها النزعة السقراطية ، ومن هنا رجح الظن بأن هذه المحاورة كانت تعبيراً صادقاً عن رأى سقراط .

وتدور المحاورة بين سقراط وأخوين لأفلاطون أكبر منه فى بيت ثرى أرستقراطى هو « سيفالوس » Cyphalus وحضر المحاورة معهم وساهم فى الجدل فى حقيقة العدالة سوفسطائى كهل هو « ثراسياكوس » Thrasymachus وقد جرت المحاورة على هذا النحو :

يسأل سقراط صاحب البيت عما يظن أنه يجنيه من وراء ثروته الطائلة ، فيقول مجيباً إنها تمكنه من أن يكون كريماً يعين المحتاج ، وأميناً لا تضطره الحاجة للخيانة ، وعادلا لا يظلم مسوقاً بضغط الفاقة ، فيقف سقراط عند اللفظ الأخير ويأخذ فى تحليل معنى العدالة ، ويدور الجدل حول حقيقتها وثراسياكوس جالس ينصت فى قلق بالغ حتى يقطع النقاش فى احتجاج عنيف على العبث الصبيانى الذى يسمعه ، وينحى باللائمة على سقراط الذى يقصر مهمته فى الجدل على توجيه الأسئلة والتسلى بتفنيد الإجابات التى يتلقاها عنها ، ثم يتقدم باقتراح يحدد به معنى العدالة ، فيقول إنها : لا تعدو أن تكون مصلحة الأقوى : (ومعنى هذا أن العدالة تدور مع القوة وجوداً وعدماً ، فيكون التصرف الواحد عدلا متى حقق مصلحة لقوى ، وظلماً متى حقق مصلحة لضعيف ! وما يقال فى العدالة يقال فى غيرها من فضائل ، وبذلك تصبح القيم الأخلاقية نسبية متغيرة ) واستند ثراسياكوس فى تأييد رأيه إلى القول بأن القوانين هى التى تحمى العدالة ، والقوانين من وضع الحكومة ، والحكومة تتوخى بنشر تعاليمها حماية مصالحها ، فالعدالة

---

(1) Plato, Republic Bk. I.

تختلف باختلاف نظام الحكم وتتغير بتغير أصحابه ، والحاكم لا يهتم برعاياه إلا كما يهتم الجزار بماشيته ، فإذا حرص على أن يسمنها جاء هذا من أجل مصلحته آخر الأمر !

هذا الرأى يثير فى مجال المعرفة والأخلاق والسياسة مشكلة رئيسية أثارت منذ ذلك الوقت اهتمام الباحثين ، ولم تزل تحتل مكان الصدارة فى الفلسفة وهى : هل هناك معيار أو مقياس موضوعى ثابت يميِّزُ عن طريقة بين الحق والباطل ، والخير والشر ، أم أن هذا المقياس ذاتى يقوم فى الإنسان الذى يصدر أحكامه مسوقاً برغبته فى تحقيق مصلحته ؟

رفض سقراط الرأى الذى تقدم به ثراسياكوس ، فى سلسلة استفسارات كشفت عن بطلانه ، منها أن الحكومة قد تخطئ فتسن قوانين تضر بصالحها ، فهل يكون معنى العدالة فى هذه الحال إيقاع الضرر بالأقوى ؟ ثم إن الحكم لا يكون فى مصلحة الحكام وحدهم وإنما يكون فى خدمة الشعب كذلك ، فإن الحاكم يتقاضى مرتبه من أجل الشعب ، فهل تكون العدالة فى هذه الحال مصلحة القوى والضعيف معاً ؟ ويمضى سقراط فى تفنيد الرأى الذى تقدم به خصمه حتى تنتهى المحاورة باعترافه بأنه لم يتوصل بعد إلى تحديد معنى العدالة ، ولكنه كان حريصاً على أن يثبت أن معنى للعدالة لا يختلف باختلاف الأفراد ولا يتغير بتغير الظروف ، وتلك هى المهمة التى نهض بها أفلاطون بعده ، فآثر أن يثبت هذا فى الدولة ، لأن من الأيسر فى أى شىء أن تراه مكبراً ، ومن هنا كانت مدينته الفاضلة — أى جمهوريته — التى تمثلت فيها العدالة بأوسع معانيها ، وقد كانت فلسفة الأخلاق عند اليونان عامة جزءاً من فلسفة السياسة ، ومن ثم عالجوا الاثنتين وكأنهما علم واحد ، وهكذا جاءت محاورة العدالة فى الجمهورية مما كتبه أفلاطون فى شبابه متأثراً بتعاليم سقراط ، ثم جاءت تتمة الجمهورية فى عهد كهولته .

هذا هو النزاع الذى ثار قديماً بين سقراط وخصومه من السوفسطائية ، وهو لا يزال قائماً بين طوائف المحدثين والمعاصرين من الفلاسفة ، وسنرى كيف زادته القرون التى مرت به حدة وشدة وعنفا !

### فلسفة مطبقة فى حياته العملية :

فى تاريخ البشرية أفراد سموا فوق الجانب الحيوانى فى طبائعهم ، فاستطاعوا أن يجعلوا حياتهم العملية صورة للمثل العليا التى دانوا بها ، وقد كان سقراط فى طليعة هؤلاء ، إذ كانت سيرته العملية تطبيقاً دقيقاً لتعاليمه النظرية ، وناهيك برجل يُحاكم زوراً ، ويُسجن ظلماً ويدان عسفا ، فإذا أغراه أتباعه بالفرار من سجنه حتى لا يموت ظلماً — وكانت رشوة حراس السجن فى ذلك الوقت كفيلة بذلك — أبى فى عناد قائلا : إن الفرار من الموت جبن وعصيان للقانون الذى ينبغى أن يطاع ! وكان الموت عنده — فيما أبان أفلاطون فى محاورة فيدون — مجرد انفصال للروح عن الجسم ، وهو شىء يتطلع إليه الفيلسوف ويرحب به لأنه يطهر روحه ويجرد نفسه من دنيا اللذات الحسية والشهوات البهيمية ، ويخلصه من عالم الحس الذى يعوقه عن إدراك الحقيقة ، فإذا أدين ظلماً تقدم — إيماناً منه بخلود الروح — لكأس السم الزعاف راضياً ، وتجرعها حتى الثمالة صبوراً شجاعاً !

كان سقراط من أنبل الناس خلقاً وأبسطهم حياة وأنقاهم سريرة ، فكان مع فقره لا يتقاضى أجراً على تثقيف الشباب كما كان يفعل معاصروه من السوفسطائية ، وكان يعلو بنفسه عن الخيرات الدنيوية ويستخف بالحاجات والرغبات التى تستعبد غيره من الناس[1] ، لأنه كان مثلا فى القدرة على ضبط نفسه والسيطرة على نزواته ورغباته ، ومن هنا كان تزهده — وإن جاء معتدلا ، إذ كان الفيلسوف عنده لا يمتنع عن متع الدنيا

(1) Stace op. cit., p: 137 & 131

ومباهجها وإن وجب ألا يكون أسير لذاته أو عبد شهواته ، فكان يطعم ويشرب على قدر حاجته ، ولا يهتم بالخمر مع قدرته على الإسراف فى شربها والاحتفاظ بوعيه ، وكان يعيش حياة هى أقرب ما تكون إلى الزهد والتقشف ، ولم يكن ذلك بغريب ، فإن الفيلسوف عنده لا يجوز له أن يهتم بلذات الحب ومتع الملبس ونحوها من ألوان الزينة ، لأن عليه أن ينزع ما استطاع إلى التحرر من قيود جسمه ليتفرغ للروح — فيما يروى عنه أفلاطون فى محاورة فيدون ، ولم يكن سقراط ليطمئن إلى مطالب الجسم ونزواته ، لأن الجسم عنده مصدر المتاعب ، تنتابه العلل والأمراض ، وتشيع فيه المخاوف والأوهام والشهوات ، وهو الذى يعوق القدرة على التفكير ويدفعنا إلى كسب المال وهذا يفضى بالناس إلى الحروب — كما اعتقد كارل ماركس فيما بعد — ويتكفل هذا بالقضاء على الفراغ الذى يتيح التفلسف ، ومتى تجرد الفيلسوف من علائق جسمه عاشت روحه بعد موته فى نعيم مع الآلهة ، وإلا تقمصت بعد موت صاحبها جسم حيوان . . .(1) إلى آخر ما قاله فى هذا الصدد .

ولا غرابة فى أن تذكر تعاليمه النظرية ونحن بصدد الحديث عن حياته العملية ، فقد كان سقراط — كما قلنا من قبل — يتصرف بمقتضى مبادئه ، حتى ليتعذر على مؤرخه أن يجد فى سيرته فجوة تفصل بين تفكيره النظرى وسلوكه العملى !

**تعقيب :**

أما عن مذهب السوفسطائية فإن تصويره على النحو السالف الذكر لم يصادف قبولا عند بعض المحدثين وفى مقدمتهم هيجل — إذ يرون أن السوفسطائية قد حرصوا على رد القيم إلى الإنسان ، وجعلها متغيرة متطورة ،

---

(1) Bertrand Russell, History of western philosophy, p. 156 ff.

وقد ضاقوا بقيم الحق والخير فى عصرهم ، فنزعوا إلى هدمها ليمهدوا الطريق بذلك إلى بناء قيم أصح وأسلم ، وكانوا بموقفهم يمثلون النزعة الإنسانية **Humanism** من ناحية ، وعصر التنوير **Enlightenment** فى حياة الفكر اليونانى من ناحية أخرى .

ما موقفنا اليوم من سقراط ؟ ماذا نحصى عليه من مآخذ ونسجل له من مفاخر ؟ لقد رفض أرسطو رأيه فى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة ، لأنه تجاهل أو نسى الجانب اللاعاقل فى طبائع البشر ، وتوهم أن أفعال الإنسان تجرى وفاقاً لحكم العقل وحده ، ومتى توافرت معرفة العقل تحققت خيرية الأفعال ، مع أن أكثر الأفعال يأتيها الناس مسوقين بالأهواء والانفعالات وهى الجانب اللاناطق فى الإنسان ، وهذا حق ، فالتجربة تشهد بأن الناس يدركون الخير ومع هذا يتصرفون عنه ، ويعرفون الشر ولا تحول معرفتهم له دون الإقبال عليه !

ولكن السبب فى هذه الزلة أن سقراط قد تصور الناس على صورته ! وكان — كما ألمعنا من قبل — فوق صفات الضعف التى تضاف إلى غيره من الناس ، ومن ثم استطاع أن يسيطر بعقله على نزواته وأهوائه(١) ، وأن يجعل سلوكه العملى صورة دقيقة من تفكيره النظرى .

وترتب على توحيده بين الفضيلة والمعرفة أن أصبحت الفضيلة ممكنة التعلم ، شأنها شأن المعرفة ، وإن لم يكن تعلمها ميسورا سهلا كما هو الحال فى الحساب مثلا — لأنها تستند إلى الوراثة والبيئة ونحوها من عوامل — ومع هذا وقع سقراط فى تناقض حين اعتبر الفضيلة والرذيلة لا إراديتين ، بمعنى أن من عرف الخير أتاه على غير إرادة منه ، ومن أدرك الشر تفاداه لأن ارتكابه لا يكون إلا عن جهل ، ومع هذا صرح بأن الفضيلة يمكن أن تُعلّم ؟ إنها إذن يمكن أن تجىء اختيارا !

---

(1) Stace, op. cit., p. 146 ff.

وإذا كان التوحيد بين الفضيلة والمعرفة قد ميز سقراط وكاد يشيع في الفكر اليوناني كله ، فإن المسيحية قد رفضت هذا الرأى ، ورأت أن القلب النقى الطاهر يمكن أن يوجد في الجاهل كما يوجد في العالم ، وهذا الخلاف بين الأخلاق اليونانية والمسيحية لا يزال قائما حتى يومنا الحاضر — فيما لاحظ برترند رسل من قبل[1] .

وقد قيل بحق إن مشكلة علم الأخلاق مزدوجة ، وهى تتمثل في معرفة الخير ثم في طريقة فعله ، وقد اهتم سقراط بالمعرفة التى تتأدى إلى إدراك الخير ولكنه لم يوفق في إرشادنا إلى فعله ، وسنرى عند البحث في مبدأ الواجب عند كانط أنه عكس الآية فاهتم بالإرادة وأغفل « تفصيل » البحث في إدراك الواجب .

والمؤرخ الذى يعرض لوزن التراث العقلى الذى خلفه سقراط في مجال الأخلاق ، لا يملك إلا أن يسجل له قدرته على إثارة مشكلات ضخمة لبثت تشغل أهل الفكر حتى أيامنا الحاضرة ، وحسبنا أن نشير إلى أنه أراد أن يبنى الأخلاق على العقل ، فألغى بهذا رد الأخلاقية إلى سلطة خارجية تتمثل في الآلهة أو العرف أو غيرهما ، وحرص على أن يجعل قواعد الأخلاق ثابتة غير متغيرة ، وأن يجعل مقياس الخيرية والشرية موضوعيا لا يتوقف على مصالح الناس وأمانيهم ، ولا يتغير بتغير زمان ولا مكان ، وهذه وغيرها مما كان لسقراط فضل السبق إلى البحث فيه ، قد بقيت مثارا للجدل عند المحدثين والمعاصرين من الفلاسفة ، وإذا كان رجال الدين قد قنعوا من البحث في موضوعية القياس وذاتيته بإرجاعه إلى الله بمعنى أنه تعالى هو وحده الذى يحدد الخير ويميز بينه وبين الشر[2] ، إذا كان رجال الدين

---

(1) Russelt, op. cit., p. 111.

(٢) بدأ هذا الموقف عند متأخرى علماء اللاهوت في الغرب وأهل السلف في الإسلام ، ورفضه أفلاطونيو كمبردج وعامة الحدسيين من فلاسفة الغرب والمعتزلة في الإسلام وسنعود إلى بيان هذا في الفصل الأول من الباب السادس .

قد توصلوا إلى حل الإشكال على هذا النحو ، فإن المحدثين من الأخلاقيين لا يزالون على خلاف بيّن بصدد هذا الموضوع ، فالموقف السوفسطائى اعتنقه بعد تعديله أصحاب المذاهب الذاتية من الأخلاقيين (Subjectivism) بمختلف اتجاهاتهم التجريبية ، واتجاه سقراط احتضنه بعد تعديله أصحاب المذاهب الموضوعية : (Objectivism) ( عقليون وحدسيون ) وازداد الخلاف فى عصورنا الحديثة حدة وعنفا ، فإذا كان النزاع القديم قد خفف من حدته أن السوفسطائية كانوا ضعاف الإيمان بمبادئهم ، فإن خلفاءهم من المحدثين والمعاصرين على اقتناع كامل بصدق اتجاههم وضعف الرأى الذى يقول به خصومهم ، ويكفى أن نسوق مصداقا لكلامنا شاهدا واحدا من فيلسوف ردد الكثير من آراء السوفسطائية هو « نيتشه » + ١٩٠٠ Nietzsche فالسوفسطائية قديماً قالوا بأن الفضائل من وضع الضعفاء قصدوا بها إلى قهر الطبيعة وكبح شهواتها ومنع الأقوياء من السيطرة عليهم . . . إلى آخر ما ذكرناه عنهم ، فيقول نيتشه فى التعبير عن هذه الحقيقة فى كتابه « هكذا تكلم زرادشت » : حقاً لقد ضحكت ملء شدقىّ على هؤلاء الضعفاء الذين يحسبون وهماً أنهم أخيار بررة ، لا لسبب سوى إنهم ضعفاء عجزة تنقصهم براثن الأسود ! وإذا كان السوفسطائية قد أباحوا عصيان القوانين مع التخفى والتظاهر بالتقوى ، فقد كره نيتشه ذلك الضعف للسوبرمان الذى جمع فيه مثله العليا . . . ومضى نيتشه بهذا العنف فى إحياء الذاتية وإقرار الأنانية وتوكيد النسبية — على نحو ما سنعرف فى الفصل الذى نعقده على نظرية التطور فى الأخلاق .

ولعلنا نرى من هذا وأمثاله عند المحدثين أن الموقف السوفسطائى فى جملته لم يكن بالسوء الذى بدا عند سقراط ، وصوره بعده أفلاطون وأرسطو . ومن المؤرخين المحدثين من جعلهم رواد النزعة الإنسانية فى حياة اليونان (Humanism) فهم الذين أكدوا فردية الإنسان وحريته واستقلال شخصيته

وإرجاع القيم إليه ، بحيث أصبح معيار التقييم evaluation فى كل مجالاته ، وهى نزعة عرفتها أوربا فى عصورها الحديثة وأحلتها من مفاخرها مكاناً مرموقا ، ولعل هذا يساعدنا على أن ننتصف لهؤلاء السوفسطائية ممن تجنّوا عليهم .

وبعد ، فقد حمل عبء التفكير الأخلاقى بعد سقراط تلامذته ، كان أكبرهم أفلاطون ، ومن صغارهم من أنشأ مدارس تدعو كل منها لفكرة تنحدر بها إلى سقراط ، يعنينا منها مدرستا الكلبية والقورينائية ، فلنفرد الفصل التالى لهاتين المدرستين .

---

**مصادر الفصل :**

إلى جانب المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات السالفة والمصادر العامة المذكورة فى آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :


E. Zeller, Socrates and the Socratic Schools, Eng. Trans. 1868.
A. Fouillée, La Philosophie de Socrate, 2 vols.
G. Bastide, Les Moments Historiques de Socrate, 1938.
J. Burnet, (1) Greek Philosophy, (Part 1) from Thales to Plato.
(2) Art. Socrates (in : Encyclopedia Brittanica)
(3) Early Greek Philosophy.

# الفصل الثاني

# الأخلاق عند صغار السقراطيين

كيف تشعب مذهب سقراط إلى مذاهب – (١) نزعة الكلبية : تعاليم الكلبية – النزعة الكلبية فى الإسكندرية – تعقيب – (٢) نزعة القورينائية – تعقيب

---

## كيف تشعب مذهب سقراط إلى مذاهب :

احتلت الأخلاق مكان الصدارة فى تفكير سقراط ، فجاهر بأن مزاولة الفضيلة هى الغاية من حياة الإنسان ، والتقت عند هذه الغاية وجهات النظر عند أتباعه ، وزاد هذا الوضعَ تألقاً سلوكه المثالى فى حياته العملية ، فتطلعوا إلى الفضيلة وحاولوا أن يجدوا لها عند أستاذهم تفسيراً مقنعاً ، إن الاكتفاء بإرجاعها إلى المعرفة لا يشفى غليلا ، ومن أجل هذا سلكوا إليها مسالك شتى ، واستندوا فى تبرير كل منها إلى مظهر من حياة أستاذهم الذى لم يترك وراءه أثراً مكتوباً ، ويعنينا الآن من وجوه الخلاف عند هؤلاء الأتباع اتجاهان متضادان وإن التقيا عند هدف واحد ، هما اتجاه « انتستينز » + ٣٦٨ ق . م Antisthenes وأرستيبوس + ٣٦٦ ق . م Aristippus .

ذلك أن سقراط كان يتميز بالقدرة على ضبط نفسه والسيطرة على شهواته ، والتمسك بالحق والجهر به ، وتوخى البساطة فى العيش والحرص على دعوة الناس إلى الفضيلة ، فراقت هذه الناحية من حياته تلميذه « أنتستينز » فحوّل هذا الاتجاه إلى عزوف عن متع الحياة ومباهجها ، وإقبال على حياة الزهد والحرمان ، وأنشأ مدرسة تدعو إلى هذه النزعة ، هى مدرسة الكلبية Cynics التى نسبت إلى المكان الذى عقدت فيه اجتماعاتها .

وكانت السعادة تحتل مكان الصدارة من فلسفة سقراط ، فهى الباعث

على مزاولة الفضيلة ، بل هى الغاية القصوى التى تهدف إليها أفعال الإنسان ، فراقت هذه الفكرة تلميذه « أرستپوس » فحولها إلى انصراف عن حياة الزهد وإقبال على اللذات الحسية العاجلة ، وأنشأ مدرسة تبشر بهذه النزعة هى مدرسة القورينائية Cyrenaics — التى نسبت إلى قرية قورينا فى إقليم برقة فى ليبيا وتسمى الآن بالشحات — عاش فيها أتباع المدرسة .

وما يشبه هذا يمكن أن يقال فى مصير المذهب الأرسطاطاليسى على يد أتباعه — فيما سنعرف بعد — ذلك لأن المفكر العظيم تلتقى فى ذهنه الخصب العميق حقائق متفرقة مختلفة ، فإذا قضى تشعب مذهبه على يد أتباعه إلى اتجاهات متباينة ، لأنهم يعجزون عن الإحاطة بتفكيره الضخم الشامخ المتكامل ، فيعتنق كل منهم جانبا من جوانبه المتشعبة ويمضى فيه إلى نهايته ، وبهذا يتفرق المذهب الأصيل الشامخ إلى مذاهب فرعية متباينة — فلنقف عند هذين الاتجاهين :

## — ١ —

## نزعة الكلبيين

### تعاليم الكلبية :

قلنا إن « أنتستينز » . تجاهل سقراط الفيلسوف ، وراقه من أستاذه سلوكه العملى ، وحرصه على التمسك برأيه مع الاستخفاف بآراء غيره ، واستقلاله بنفسه واستغنائه بحكمته عن خيرات الدنيا وطيباتها ، وكان شعاره ألا يملك شيئا حتى لا يكون هو نفسه ملكا لأحد ! وكان — كأستاذه سقراط ، وعلى عكس زميله أرستپوس — لا يتقاضى على دروسه أجراً ، وينفر من الترف حتى كان يطرد المترفين من مدرسته بلسانه أو بعصاه !

وقال إن دفع الأذى يكون بالاستقامة والنبل ، وليس بالعنف والفظاظة ، وفى ضوء هذا جاهر الكلبية برياضة النفس على التحرر من متع الحياة ومباهجها ، ورأوْا أن الفضيلة إنكار كامل لمتع الحياة ، وزهد مطلق فى ملاذ العيش (absolute asceticism) ، وقمع تام للذات وإماتة لشهواتها (Self-mortification) .

وكان سقراط يرى أن المعرفة لا تكون ذات قيمة عليا ما لم تكن معرفة خلقية ، فغلا الكلبية فى هذه الفكرة حتى احتقروا كل الفنون والعلوم ، وصرح « أنتستينز » بأن الفضيلة تكفى لتحقيق السعادة ، والفضيلة عنده عمل لا يفتقر إلى علم ! وقالوا إن الفضيلة تتحقق بالتجرد من الرغبات والتحرر من المطالب ، ومن هنا جاء نفورهم من الملكية ، حتى جعلوا التخلى عن الممتلكات الشخصية شرطا فى الانضمام إلى جماعتهم ، وقنعوا بالإقامة فى المعابد ونحوها من الأماكن العامة ، وحملوا العصا فى أيديهم والجراب على ظهورهم وراحوا يجوبون الشوارع طلبا لقوت يومهم !

وكان سقراط لا يقيم لآراء الناس وزنا ، اعتزازا منه برأيه الذى يتوصل إليه عن تفكير ونظر ، فمضى الكلبية فى هذا الاتجاه حتى احتقروا العرف الاجتماعى واستخفوا بالأوضاع المألوفة عند الناس ، وقالوا إن الفضيلة وحدها هى الخير ، والرذيلة وحدها هى الشر ، ولا شيء سواهما يمكن اعتباره خيرا أو شرا ، فأدى بهم هذا إلى « عدم الاكتراث » بخيرات الحياة Adiaphorism ، وأوصوا بعدم الاكتراث تجاه الثروة واللذة والراحة والملكية ونحوها من خيرات ، ورفضوا اعتبار الفقر أو المرض أو الموت أو العبودية شرا ، فإن العبد الرقيق متى حسن سلوكه كان فى باطنه حرا ، والانتحار شر متى أقدم عليه صاحبه للتخلص مما سماه الناس شرا ، فإن أتاه صاحبه إظهارا لعدم اكتراثه بالحياة كان مشروعا(1) !

(1) Cf. Stace, op. cit , p. 155 ff.

وحاربوا اللذة مؤتمين بأنتستينز الذى قال : إنى لأوثر أن أصاب بالجنون على أن أشعر باللذة ! واقتدوا به فى الرجوع إلى الطبيعة وكراهية الترف والميل إلى حياة التقشف والحرمان :

وخلفه تلميذه « ديوچينز » + ٣٢٧ ق . م Diogenes وكان ابن رجل يشتغل بتبديل العملة ، فأراد هو أن يزيف كل صنوف العملة الشائعة فى العالم — من عرف وعادات وتقاليد — ووطن العزم على أن يعيش كما يعيش الكلب فسمي باسمه — وإن كان مرد الاسم إلى المكان الذى عقدت فيه المدرسة اجتماعاتها كما قلنا من قبل — ونفر من الأوضاع الدينية والتقليدية فى عصره ، وعاش بدوره متسولا كما يفعل فقراء الهنود ، واحتقر التعصب القومى ودعا إلى محبة الإنسانية — وهى نزعة سنراها مجسمة عند الرواقية فيما بعد — ومال إلى التحرر من عبودية الرغبات أملا فى التخلص من قيود المخاوف ، وقيل إنه أمسك عن التنفس حتى فارق الحياة ! روى پلوتارك أنه قابل الإسكندر الأكبر حين همّ بغزو الفرس فتجاهل هذا العاهل الكبير ، فزاره الإسكندر وهو مُستلقٍ على الأرض تحت وهج الشمس ، وسأله الاسكندر عن حاجته ، فقال له : كل ما أريده هو أن تبتعد قليلا حتى لا تحجب عنى ضوء الشمس ! ولما انصرف الإسكندر قال لأتباعه وهم يضحكون ساخرين من هذا الفيلسوف : لو لم أكن الإسكندر لتمنيت أن أكون ديوچينز ! (١)

**النزعة الكلبية فى الإسكندرية :**

وفى الشطر الأول من القرن الثالث قبل الميلاد شاعت النزعة الكلبية فى الإسكندرية . وبدت فى صورة تحقير للممتلكات المادية ، واعتقاد بأن

(١) مات مع الإسكندر فى يوم واحد ، أولهما فى الثلاثين من عمره ، والثانى فى الثالثة والثلاثين من عمره !

السعادة تقوم فى بساطة العيش التى تتمثل فى خشونة الطعام واللباس ، والاستخفاف بالشعور بالحزن عند الكوارث ، حتى حين يفجع الأب فى ابنه أو الصديق فى صديقه . . . ومع هذا كان الكلبى يرحب بالصدقات يتلقاها من الأغنياء دون أن يحمد لهم صنيعهم ، يقول « تيلس » Teles إنه يأخذ الصدقة أخذ الشجاع الذى لا يذل ولا يتنزل بنفسه ولا يستدر بشكواه عطفاً ! وهكذا أصبحت النزعة الكلبية الشعبية تبيح التسول والتمتع بطيبات الرزق مع الشعور بعدم الاهتمام بها ، جاءت أو غابت !

وكانت الكلبية فى جملتها نزعة عملية يزاولها صاحبها عملياً أكثر منها مذهباً فلسفياً يدين به ، وفى ضوء هذا تفهم سيرة أتباعها جميعاً .

تعقيب :

كانت فلسفة الكلبية تشارك فى الدعوة إلى الرجوع إلى الطبيعة والانصراف عن الحضارة المعقدة التى نشأت فى أثينا فى القرن الخامس قبل الميلاد ، وقد كان « أنتستينز » موضع احتقار من أفلاطون وأرسطو اللذين عبرا عن المثل اليونانى الأعلى فى اعتبار العقل هبة إلهية ، والقول بأن التفكير يسمو بمقدار تحرره من قيود الحياة العملية ، وأن النظر العقلى الخالص هو الذى يسلم صاحبه إلى السعادة القصوى ، ومن أجل هذا كان طبيعياً أن يشعر كلاهما باحتقار هذا الكلبى ، حتى وصفه أولهما ببلادة العقل ووصفه ثانيهما بالفظاظة والحمق .

والواقع أن « أنتستينز » قد شوه مذهب سقراط بالمغالاة فى تصوير الجانب الذى راقه منه — على النحو الذى أسلفناه — بل انتهى هذا الغلو فى بعض الحالات إلى عكس الرأى الذى دان به سقراط ، فإذا كان سقراط قد حرص عند تفنيد دعاوى السوفسطائية على إقامة العلم على الماهيات ، فإن تلميذه ذهب إلى إنكار الماهية الكلية ومن ثم انتهى إلى استحالة الحكم وامتناع الخطأ ! وكان طبيعياً بعد هذا أن يعلن احتقاره للنظر العقلى المجرد .

وإذا كان سقراط قد وحد بين الفضيلة والمعرفة ورأى أن كلتيهما يمكن تعليمها ، فإن تلميذه يصرح بأن الفضيلة تبدو فى أفعال الإنسان وهذه لا تعلم وإنما تجيء بالمران والتدريب .

وقد رأى سقراط فى القورينائية والكلبية — ما رآه ڤولتير فى « روسو » وأشياع نزعته الطبيعية فى بعض مراحل حياته — وهو أن الحضارة برغم عيوبها الكثيرة كنز ثمين لا يجوز أن يعدل عنـــه الإنسان إلى حياة البساطة الأولية .

والنزعة الخلقية التى استمسك بها الكلبية تثير الكثير من وجوه النقد ، فهى لا ترضى الأغنياء الذين يعتقدون أن آلام الفقراء مجرد أوهام ، ولا تقنع هؤلاء الذين اندمجوا فى زمرة الفقراء وحاولوا أن يحتقروا رجل الأعمال الناجح ، ولا نظنها ترضى حتى أصحابها المنافقين الذين حاولوا إقناع أنفسهم بالاستخفاف بالصدقات التى يتلقونها — فيما يقول رسل[1] .

والرأى عندنا أن العزوف عن متع الحياة جملة وتفصيلا ، ومزاولة الزهد وتوخى حياة الحرمان انحراف لا يستقيم مع طبائع البشر ، وإثارة الحرب بين الجانب الناطق والجانب الحيوانى الحاس فى طبيعتنا ضلال ينتهى بفقدان توازن الإنسان وتدمير شخصيته وانهيار تكاملها — كما سنعرف بشيء من التفصيل عند تعليقنا على مذاهب المتزمتين من الأخلاقيين (rigorists) ونرى الوضع الصحيح فى الكلمة الأخيرة التى اختتمنا بها هذا الكتاب .

ولعل هذا الانحراف عن مقتضيات الطبيعة البشرية هو الذى أدى بالكلبية أواخر عهدهم إلى الانصراف عن حياة الزهد إلى طلب اللذة ، والإمعان فى مباشرتها علانية أمام الناس فى غير استحياء ، والتجربة تشهد بأن الانتقال من الإفراط فى نزعة إلى الإفراط فى نزعة مضادة لها ، أيسر على

(1) Cf. Bertrand Russell, op. cit., p. 254-5.

الإنسان من أن ينتقل من حال الاعتدال إلى حال الإفراط فى كلتا النزعتين المتضادتين ! وهكذا يسهل على السكير المدمن أن يتصوف ، ولا يسهل على الإنسان المعتدل أن يكون سكيراً مدمناً أو صوفياً زاهداً !

ومع هذا فإن فى مذهب الكلبية أصالة لا سبيل إلى تجاهلها ، فالتطرف فى مزاولة الفضيلة شيمة لا تتيسر لكل إنسان ، ولا سيما متى كانت فى عالم تسوده بلبلة الفكر وانحلال الخلق ، وقد أثبت المؤرخون أن أظهر جوانب المذهب الكلبي قد انتقل إلى الرواقية ، حتى قيل إن هؤلاء ، مع الشهرة التى تهيأت لهم فى التاريخ والنفوذ الذى كان لهم على مجرى الفكر فى الغرب والشرق ، قد أحيوا المذهب الكلبي معدلا ، ولم يبدعوا فى مجال الأخلاق جديداً يستحق الذكر !

وأثبت مؤرخو الفكر أن المذهب الرواقى كان بالغ التأثير فى تطور التفكير الغربى ولا سيما عند ديكارت وكانط ، إلى جانب تأثيره فى التصوف العملى فى الإسلام — وسنعود إلى بيان هذا بعد — فإذا صح هذا جاز أن نسجل للكلبية أثراً غير مباشر على تطور التفكير غرباً وشرقاً .

بقى أن نشير إلى أن النزعة الكلبية أقرب ما تكون إلى روح العصر الهلينستى حين بدا العالم فى نظر الفلاسفة شراً ، فمالوا إلى « الانسحاب » منه والابتعاد عن خيراته ، والانطواء على نفوسهم للبحث فى خباياها عن السعادة الحقيقية ، وسنعود إلى بيان هذه الروح الانسحابية بشىء من التفصيل عندما نعرض للبحث فى مدارس العصر الهلينستى ، وحسبنا الآن أن نقول فى ختام حديثنا عن الكلبية إن نزعتهم لا تلائم إنساناً طموحاً جياشاً بالحيوية ، ولكنها ترضى الذين نزلت بهم المحن فحطمت نفوسهم وأفقدتهم حرارة الحياة ، ومن المحقق أنها لا تشجع على قيام فن أو علم أو أى وجه من وجوه النشاط النافع ؛ إلا مجرد الاحتجاج على ما يواجه الإنسان من شرور — فيما لاحظ برتراند رسل من قبل .

— ٢ —

## نزعة القورينائية

كان سقراط يرى أن الفضائل (من عفة ورحمة وإحسان : . . . .) تفيض عن المعرفة ، ومن هنا كانت الحكمة عنده رأس الفضائل ، واتفقت جميع المدارس السقراطية على أن الحكمة خير ما يملك الإنسان ، وأن خير صنوف الحكمة يقوم فى معرفة الخير ، وعند هذا ينتهى اتفاق هذه المدارس ؛ وقد أشرنا إلى موقف مؤسسى الكلبية والرواقية من مذهب سقراط ، وقلنا إنهما اتفقا — مع ما أسلفنا من تقدير الحكمة — على الاستخفاف بالنظر العقلى المجرد ، والاهتمام بالتفكير الذى يخدم الأخلاق ، وألمعنا إلى أن « أرستيپوس » قد راقته فكرة السعادة فى مذهب أستاذه فأقام عليها مذهبه ، وكان سقراط قد أوصى بالفضيلة — فيما تؤكد بعض الروايات التى وصلت إلينا عنه — من أجل ما يترتب عليها من وجوه النفع ، إذ قال إن الفضيلة هى الطريق إلى السعادة والسعادة هى الباعث على الفضيلة ! ومع هذا أوصى بالحرص على أداء الواجب لذاته ، وليس من أجل ما يترتب عليه من منافع ، إذ يقول إن الأمانة تجلب لصاحبها مغانم ، ومع هذا فإن من واجب الإنسان أن يلتزم الأمانة حتى ولو لم تفض به إلى منافع ؛ ويعترف مؤرخو سقراط بأنه لم يكن فى هذه النقطة واضحاً متسقاً ، ومع هذا يقولون إنه لم يجد أساساً للأخلاقية خيراً من فكرة السعادة ، وهذا هو الجانب الذى سار فيه « أرستيپوس » حتى نهايته مغمضاً عينيه عن كل اعتبار آخر فأوجب ألا يأتى الإنسان فعلا إلا طمعاً فى تحقيق لذة أو تفاديا لألم ، حتى إذا أفقرنا أنفسنا من أجل أصدقائنا أو ضحينا بحياتنا فى سبيل الاستجابة لتعاليم قادتنا ، ومن هنا بدا له أن الناس على اتفاق فى أن اللذة هى الخير الأقصى ؛ وأن قيمة الفلسفة تقوم فى أنها تهدى أصحابها إلى اختيار أحسن

اللذات ؛ وعلى الإنسان أن يستمتع باللذات دون أن يأذن لها باستعباده ، ولما كان الشائع بين دعاة المنفعة قديما — بل حتى حديثا — هو التوحيد بين المنفعة واللذة والسعادة ، فقد استند إلى القول بأن الغاية الوحيدة للفضيلة هى المنفعة وجاهر بالدعوة إلى اللذة غاية قصوى لحياة الإنسان ، ولم يكن هذا غريبا على مفكر شكل عقليته « پروتاجوراس » وأقرانه من السوفسطائية ، وهؤلاء كما عرفنا قد أنكروا موضوعية الحقيقة وجعلوا كل فرد قانون نفسه ، وردوا القيم إلى الإنسان حتى رفضوا أن يفرض عليه قانون للأخلاق لا يصدر عن إرادته ، وقالوا باللذة غاية للحياة ، وتفاعلت هذه الأفكار فى عقل أرستپوس مع ما فهم مما تلقاه من تعاليم أستاذه عن السعادة ، وعندئذ انتهى إلى إقامة الأخلاق على وجدان اللذة ، وجاهر بأن اللذة هى الخير الأقصى ، وهى غاية الحياة ومعيار القيم ومقياس الأحكام الخلقية ، وصرح بأنها نداء الطبيعة فمن الضلال أن نستحى من إروائها أو نتردد فى إرضائها ، وإذا كان العرف الاجتماعى لا يبيح المجاهرة بإشباعها ، وجب احتقار العرف والاستخفاف بالأوضاع الاجتماعية المألوفة ، بل زاد فتصور اللذة حسية عاجلة ، وأصبح المثل الأعلى عنده قائما فى إرواء ظمئها حاضراً دون الأسف على ما فات ولا القلق توقعا لما هو آت ، وهذا يقتضى الحرص على إشباعها دون التعلق بها أو التفكير فى نتائجها مخافة أن يترتب على هذا قلق يشوش صفاء الشعور بها ! بل زاد فطبق مثله الأعلى فى حياته ، وكانت صديقته المستهترة « لاييس » **Laïs** رمزاً للشهوة التى كانت عنده موضع تقدير وإكبار . . !

وهكذا أنكر القورينائية لذات العقل والروح واقتصروا على القول بأن اللذة الحسية العاجلة خيرٌ أقصى ، وما عاق إرواءها شر محض .

ولكن نظرتهم إلى الحكيم قد خففت من حدة مذهبهم ، إذ قالوا إن الإغراق فى طلب اللذة يفضى بصاحبه إلى الألم ويجلب له المحن ، والحكيم

هو الذى يتروى فى طلب لذاته ويتدبر نتائجها ، ومن ثم يضبط رغباته ويسيطر على شهواته ، ويؤثر إشباع بعضها وإرجاء بعضها الآخر وفاقا لما يتوقعه من نتائج وآثار ، وبهذا يظل سيد نفسه ، من هنا صرح أرستيبوس بأنه يملك لاييس ( الشهوة ) ولا يخضع لاستعبادها إلا بإرادته !

وفى أواخر عهدهم وضح العدول عن البهيمية التى استغرقت الكثير منهم ، فأعلن بعضهم يأسه من وجود المتع الإيجابية ، والتمسوا اللذة فى مجرد تفادى الألم ، ولا يتيسر هذا إلا بكبح الشهوة والكف عن إرواء اللذة ، ومتى تحقق هذا افتقدت الحياة بهجتها ، وجاز الخلاص منها بالانتحار ! إلى هذا انتهى « هجسياس » Hegesias الذى سمى بالنا صح بالموت ، وتابعه فى دعوته الكثيرون حتى فشا الانتحار فخشى الملك بطلميوس استفحال هذه الدعوة فأمر بنفيه وإغلاق مدرســته ! بل ظهر من هؤلاء القورينائية أمثال « انيسريس » Annieceris ممن قالوا إن الحكيم من يضحى بنفسه فى سبيل أصدقائه وأفراد أسرته ! فتجاوزوا بهذا لذات الحس إلى لذات العقل ؛ وهكذا تطور مذهب اللذة على يد أتباعه ، حتى انتهى إلى عزوف عن اللذة ، يقترن عند البعض بالتماس السعادة السلبية فى الهرب من الألم ، ويجىء عند البعض الآخر مصحوباً بتقدير للحكيم الذى يتذوق لذات العقل ويضحى فى سبيلها . . . ولعل مرد العدول عن المذهب إلى أنه انحراف لا يتمشى مع طبائع البشر ، ولا يتسق مع مقتضيات الحياة الاجتماعية .

**تعقيب :**

تساوت اللذات كيفاً واختلفت ديمومة وشدة فى نظر جمهرة القورينائية ، وأصبح إرواء الشهوة مطلب الإنسان ، وأيسر ما يقال نقداً لهذه الدعوة إن الحيوان إذا كان ينساق بفطرته إلى طلب لذته وإرواء شهوته ، لما جاز أن يقام مذهب أخلاقى للدعوة إلى ما تتكفل فطرة الإنسان الحيوان بطلبه ، بل إن

أرستپوس نفسه لم يستطع أن يستبعد العقل من نطاق سلوكه ، فاستعان به على المفاضلة بين اللذات ، ومن ثم أوصى بما جاء منها هادئاً ثابتاً واختير بحذق ومهارة[1] : وصرح تلميذه « تيودورس » Theodorus بأنها ليست مجرد إحساس منعزل عن غيره من اعتبارات ، وإنما هى حالة من البهجة الدائمة ، وعلى هذا النحو سار بعض أعلام القورينائية الذين نفروا من حدة الدعوة وفظاظتها وارتدوا إلى العقل واطمأنوا إلى حكمه .

وأغرب ما فى هذه الدعوة أن ينحدر بها أصحابها إلى سقراط الذى كان أخص ما يميزه القدرة على ضبط نفسه والتحكم فى أهوائه وشهواته ! من هنا كان طبيعيا أن يكون أرستپوس موضع احتقار من أمثال أرسطو الذى جعل النظر العقلى المجرد أشرف من التفكير الذى يسخر لخدمة غايات عملية — كما قلنا فى تعقيبنا على الكلبية ، وعندما يعرض أرسطو لإبطال مذهب اللذة يغفل الإشارة إلى أرستپوس لأنه كان فى رأيه من السوفسطائية ، ويناقش أكبر دعاتها فى رأيه وهو إيدكسوس Eudoxus زميله وصديقه — كما سنشير بعد .

لا نريد أن نطيل فى مناقشة هذه الدعوة ، فقد تردد القول باللذة غاية لحياة الإنسان ومعياراً لأحكامه الخلقية عند الأبيقورية قديماً وأتباع مذهب المنفعة العامة حديثاً ، وفى تعقيبنا عليهما معاً ما يغنينا عن الإطالة فى نقد هذا الاتجاه الآن .

---

(1) Encyclopedia Brittanica, Art. Ethics

**مصادر الفصل :**

. مصادر عن الكلبية والقورينائية : إلى جانب المصادر العامة المذكورة في آخر الكتاب يمكن الاطلاع على ما يلى :

E. Zeller, Socrates and the Socratic Schools
Windelband, Hist. of Ancient Philsophy
Th. Gomperz, The Greek Thinkers, Vol. 11.
W. Stace, A Critical Hist. of Greek Philos, p. 155 ff.
T.C. Finlayson, Essays, Addresses & Lyrical translations
H. Sidgwick, (1) Hist. of Ethis, p. 31-35 & 84 — 5
وفى ترجمتنا العربية لهذا الكتاب ص ١٠٦ — ١١١ ، ١٧١
Art. Cynics by R. M. Wenley & art. Cyrenaics by F.M. Stawell (in Encyclopeaia of Religion & Ethics)
J. Watson Hedonistic Theories
توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ص ٤٠ — ٤٩

# الفصل الثالث

## الفلسفة الخلقية عند أفلاطون

تطور المذهب السقراطى عند أفلاطون – الخير والوجود عند أفلاطون – الخير الأقصى فى فلسفته – تعقيب .

---

قلنا إن سقراط كان نقطة بدء صدرت عنها اتجاهات التفكير الخلقى اليونانى الذى تلاه ، وتتبعنا مذهبه عند أنصاف السقراطيين ، ونريد الآن أن نساير التطور الذى أدرك نواة المذهب السقراطى حتى أصبحت زهرة فى مذهب أفلاطون وثمرة فى مذهب أرسطو – فيما يقول سدجويك ، فإن الجانب الأخلاقى فى نظرية المثل يرتد من غير شك إلى تعاليم سقراط .

### تطور المذهب السقراطى عند أفلاطون :

ساير أفلاطون أستاذه فى موقفه من اتجاه السوفسطائية إبستمولوجيا وأخلاقياً ، فقد ردوا المعرفة إلى الحس فأطاحوا بالحقائق الثابتة فى مجال المعرفة وأبطلوا القول بالمبادئ المطلقة فى مجال الأخلاق ، وترتب على هذا القضاء على موضوعية الحقائق والقيم جميعاً ، لأن هذه تتوقف عندهم على وجدانات الإنسان ومشاعره ، ومن ثم يتعذر إقامة قانون كلى عام للأخلاق – كما قلنا من قبل – فعرض أفلاطون للبحث فى المعرفة من كل وجوهها ، وانتهى إلى القول بأن وراء إدراك عوارض الأشياء والمعرفة الظنية بالمحسوسات تقوم الماهيات المتحققة فى الأشياء ، والماهيات المفارقة للمادة وهى المثل ideas وهى عنده مبادئ المعرفة ومعايير الأحكام ، والخير أسمى المثل وهو مصدر الوجود والكمال ، فخالف سقراط من حيث إنه تجاوز الماهيات المتحققة فى المحسوسات إلى ما سماه بالمثل .

وهكذا قضى أفلاطون على نسبية الحقائق فى مجال المعرفة والقيم فى مجال الأخلاق ، وأبطل رد الخيرية إلى اللذة ، فلم تصبح الفضيلة قائمة فى لذة الفرد كما زعم السوفسطائية والقورينائية بعدهم ، وإلا استحال التمييز بين الخير والشر لأن الفعل الواحد قد يسبب لفرد لذة ولآخر ألماً ، وحاول أفلاطون كما حاول أستاذه أن يحدد الشروط التى تقتضيها إقامة مقياس أخلاقى موضوعى لا يختلف باختلاف الأفراد ولا يتغير بتغير الزمان والمكان .

ورأينا كيف أقام السوفسطائية الأخلاقية على الوجدان ، وهو يتغير بتغير الأفراد ، بل قد يتغير عند الفرد الواحد بتغير الظروف التى تكتنفه ، ولكن أفلاطون قد صرح بأننا إن أردنا أن نقيم قانوناً أخلاقياً وجب أن تتوخى جعله قانونا عاما ملزما للناس فى كل زمان ومكان ، ولا يتيسر هذا إلا بإقامته على أسمى جانب مشترك فى طبائع البشر ، ونعنى به العقل — وسنرى كيف شاركه أرسطو هذا الرأى بعد .

وزاد أفلاطون — وهو بصدد إبطال الموقف السوفسطائى — فرفض أن تهدف الأفعال الخلقية إلى غاية تقوم خارجها — أى فى نتائجها وآثارها — وألح فى القول بأن الفعل الخلقى يتضمن جزاءه فى باطنه ، ويحمل فى ذاته مبررات فعله ، وقيمته باطنية ذاتية بمعنى أن الإنسان الفاضل لا يقدم على الفعل الخيِّر رغبة فى تحقيق لذة أو جلب منفعة ، وإنما يأتيه لذاته باعتباره غاية فى نفسه ، فقضى بهذا على رأى السوفسطائية الذين وضعوا غاية الأخلاقية خارجها ، ورهنوا الخيرية باللذة التى تنجم عنها .

**الخير والوجود عند أفلاطون :**

ولكن فلسفة أفلاطون وإن كانت تنصب أصلا على الوجود كله فإن الغرض الأقصى من وراء تأملاته الفلسفية كان يقوم فى « الخير » الذى يدرك باعتباره أساس الوجود والمعرفة على السواء ، وبهذا تتوحد ماهية

الوجود مع غايته ، وتتحد علة الأشياء الصورية مع علتها الغائية — إذا استخدمنا اصطلاح أرسطو الذى جاء بعد ذلك ، ومرجع هذا كله إلى تطبيق منهج سقراط على شئون الإنسان ، إذ أن كل نشاط عقلى يهدف إلى تحقيق غاية ، وكذلك الحال فى الصناع والعمال ، بمقدار حظهم من تحقيق غاياتهم يكون حظهم من الاسم الذى يطلق عليهم ، فالنقاش الذى يعجز عن النقش لا يكون نقاشا ، ويكون الحاكم — فيما قال سقراط — هو بالضرورة الذى يحقق الخير والرفاهية لشعبه ، فإن أخطأه التوفيق سلبناه صفة الحاكم ، والعين التى لا تحقق غايتها برؤية المرئيات تفتقد ماهيتها ، وهكذا إذا نحن تصورنا الكون كله مجموعة وسائل تهدف إلى غايات عرفنا كيف سلم أفلاطون بأن جميع الموجودات تحقق « مثالها » بالقياس إلى أنها تحقق غايتها أو خيرها الذى هيئت له ، ولكن هذه الغاية لا تكون خيراً حقيقياً إلا بمقدار اتصالها بغاية المجموع القصوى أو خيره الأسمى ، فالإنسان كصورة مصغرة للكون لا يسعه أن يصيب خيراً أو يكون له وجود إلا متى كان مستمداً من خير العالم ووجوده .

وهكذا لم يبتعد أفلاطون عن تحديد سقراط للفلسفة بأنها دراسة الخير الإنسانى ، وإن كان قد تعمقه حتى أدخل البحث فيه فى دراسة الوجود وهو ما نفر منه سقراط ، وإن كان قد انتهى — رغم انصرافه عن علم الطبيعة — إلى تفسير الوجود تفسيراً غائياً بمعنى أن الحكمة الإلهية قد هيأت كل أجزائه بحيث يهدف فى نظام إلى تحقيق غاية إلهية ، وقد حاول أفلاطون أن يوفق بين هذه الغاية وبين الخير الذى ينشده سقراط(١) .

### الخير الأقصى فى فلسفته :

يعرض أفلاطون للبحث فى الخير الأقصى ، وكان سقراط قد ذهب إلى أن الخير هو السعادة التى اعتبرها غاية كل فعل أخلاقى ، وجاء

(1) Sidgwick, op. cit. p. 85 ff.

أفلاطون فشارك أستاذه فى رفض الموقف السوفسطائى فى التوحيد بين الفضيلة واللذة الفردية ، واعتناق فكرته عن السعادة : وإن جاهر بأن السعادة تقترن بالعدالة — فكيف تتحقق العدالة عنده ؟

فى النفس قوى ثلاث هى القوة الناطقة والشهوانية والغضبية ، وتديرها ثلاث فضائل هى على التوالى : الحكمة والعفة والشجاعة ، والأولى أسماها وأكرمها ، والحكيم هو الذى يلزم الاعتدال ويتمسك بالعفة ويزهد فى اللذة ، ومتى خضعت الشهوية للغضبية وأذعنت الغضبية للعقل تحققت العدالة ، والسعادة عنده تقترن بهذه العدالة ، والعادل سعيد وإن أصابته المحن ونزلت به الكوارث وخلت حياته من اللذات والمتع ، وهذه السعادة عنده هى الخير الأقصى(١) .

ومن هنا نرى فداحة الخطأ الذى وقع فيه بعض مؤرخيه حين خلطوا بينه وبين المحدثين من أتباع مذهب المنفعة العامة ، بحجة أن كليهما جعل السعادة الغاية القصوى من الأفعال الإنسانية ، مع أن أفلاطون لو أدرك هؤلاء النفعيين — الذين شغلوا القرن الماضى — لهاجم فكرتهم ورآها شبيهة بفكرة السوفسطائية الذين جعلوا اللذة غاية كل فعل فاضل ، ولا عبرة بأن تكون لذة السوفسطائية فردية ولذة « مل » جماعية ، فكلتا النظريتين تؤسس الأخلاقية على الوجدان دون العقل ، ومن ثم تضع غاية الأخلاقية خارجها ، وما يسميه « مل » بالسعادة خليق بأن يسميه أفلاطون باللذة ، وهى إشباع رغبات — نبيلة كانت أو خسيسة — ومن ثم لا تكون مقوما من مقومات السعادة ، فإن العادل عند أفلاطون قد تصيبه المحن وينزل به الفقر وتخلو حياته من اللذات والمتع ، ومع هذا يظل سعيداً موفور السعادة !

ويبدو الخير عند أفلاطون فى صورتين متعارضتين ، تحاول كلتاهما أن تسود الأخرى ، وإن كانت الغلبة للأولى منهما ، ومؤداها أن الوجود

(1) Stace, op. cit., p. 220—1

الحقيقى لا يكون لغير المثُل ، أما المحسوسات فمجرد أشباح للمثل صيغت على نمطها ، وهى مفارقة للمادة ... وعلى الإنسان أن يتشبه بها ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، فيتحرر من علائق جسمه وقيوده ؛ إن أفلاطون يعرض ( فى محاورتيه فيدروس وفيدون وفى كتاب الجمهورية ) لإقامة العلاقات الوثيقة بين الأخلاق وما بعد الطبيعة ، فالتباين القائم بين العالم المحسوس والعالم المعقول قد تحول عنـــده إلى تقابل فى القيم ، بمعنى أن المادة ( أو الجسم ) أضحت مبدأ كل شر ، والعقل أصبح أساس كل خير ، وحياة الإنسان فيما قال سقراط ممارسة للموت ، ومن هذا وجب أن يعمل الإنسان على استئصال شهواته ووأد رغباته وأهوائه وتحرير نفسه من قيود الجسم ، وليس أدل على هذا من أسطورة الكهف التى رواها فى مستهل الباب السابع فى الجمهورية ، وفيـــه صور قوماً قضوا طفولتهم موثقين بالسلاسل فى كهف — هو رمز للعالم المحسوس — وكانت وجوههم إلى داخل الكهف بحيث لا يرون إلا ما يواجههم ، من ضوء نار وأشباح أفراد أو أشياء تمر خلفهم — فيحسبونها أعياناً حقيقية ، وهذا رمز للمعرفة الحسية — فإذا تخلصوا من الكهف تيسر لهم أن يعرفوا النور معرفة مباشرة ( وهو مثال الخير الذى أشرنا إلى أنه أسمى المثل جميعاً ) . وهكذا أراد للنفس أن تتخلص من سجنها وهو الجسم ، ولا يكون هذا إلا بوأد الرغبات وإماتة الأهواء والانصراف عن اللذات والإقبال على حياة الزهد والحرمان ، وهكذا بدا عالم الحس شراً كله ، واقتضت حياة الفضيلة الانصراف من عالم الحس وشئونه إلى هدوء التأمل الفلسفى ، وإذا صح هذا كانت الفلسفة — أى معرفة المثل — هى المقوم الوحيد للخير الأقصى .

ولكن للمثل من ناحية أخرى نسخاً فى عالم الحس ، فالأشياء أشباح للمثل ونسخ منها ، وفيها يتجلى عالم المثال ويتكشف ، وبهذا لا يخلو عالم الحس من كل خير ، ومن هنا بدا أفلاطون فى بعض محاوراته لينا بشأن اللذة

فتحدث فى محاورة فيلابوس عن اللذة وصلتها بالخير ، ولم يعتبرها شراً لأنها إن خلت من الألم كانت خيراً ، وإن كان الراجح إنه أراد باللذة فى هذه المحاورة الاغتباط بالحكمة وليس اللذة الحسية التى جاهد فى إبطالها ، وبهذا لا يكون بين الصورتين تعارض يمكن أن يوصف بالتناقض[١] .

وكان من أثر هذا — على أى حال — أن أفلاطون لم يرحب بالاعتزال من أجل التفلسف ، ولم يحتضن الدعوة إلى النفعية الحسيسة كما فعل غيره ، ولعله بقى أميناً للمثل اليونانى الأعلى لحياة الإنسان ، وهو الذى يوجب العمل على تنمية قوى الإنسان فى اعتدال يمنع من طغيان إحداها على الأخرى ، وترتب على هذا أيضاً أن الخير الأقصى يبدو أولا فى معرفة المثل فى ذاتها — وهذه هى الفلسفة — ثم فى تأمل المثل وهى تكشف عن نفسها فى عالم الحس ، مع حب وتقدير لكل ما هو جميل ومتسق ، ثم فى التزود بالعلوم والفنون ، ثم فى التمتع بلذات الحس البريئة النقيــة مع استبعاد الدنىء الخسيس منها[٢] .

بقى أن نقول إن القدماء عامة قد اعتبروا الأخلاق جزءاً من السياسة ، تدبر الأولى سلوك الفرد ، وتدبر الثانية حكم المجتمع الذى ينتمى إليه الفرد ، ومن أجل هذا اتصلت الفلسفة السياسية الأفلاطونية — كما بدت فى « الجمهورية » و « النواميس » و « السياسى » بمذهبه عامة حتى كونا كلا

---

(١) ذهب Stace إلى أن هاتين الصورتين المتضادتين بينهما صراع يهدف كل منهما إلى أن يسود الآخر ، ويقول سدجويك إن أفلاطون قد تذبذب فى رأيه ، كان يؤكد فى محاورة بروتاجوراس أن اللذة هى الخير ثم تحول أول الأمر إلى رأى متطرف مضاد لذلك ، فأنكر فى محاورتيه فيدون وجورجياس أن تكون اللذة خيرا ، وعاد فى الجمهورية فأكد أن الرجل الخير — الفيلسوف — هو وحده الذى يتمتع باللذة الحقيقية بينما ينفق الرجل الحسى حياته متذبذباً بين ألم الرغبة وحالة الخلو من الألم ، وأكد فى « النواميس » أن أنبل حياة للبشر هى التى يطغى فيها فيض اللذة على الألم .

(2) Cf. Stace, op. cit., p. 217 ff.

متسقا فيما يقول بريبه E. Bréhier ، ورأى أفلاطون أن تحقيق الخير فى الدولة يقتضيه أن ينشئ فلسفة سياسية ، ولكننا تمشيا مع رأى المحدثين فى استقلال السياسة عن الأخلاق آثرنا أن نُغفل الحديث عن فلسفته السياسية .

**تعقيب :**

إن المتتبع لفلسفته الأخلاقية لا يعدم أن يجد فيها الكثير من المآخذ ، وقد لا يسيغ التضاد فى وجهات النظر – على النحو الذى رأيناه فى موقفه من اللذة – وقد يأخذ عليه انسياقه مع الخيال فى بعض جوانب مذهبه ، ولكنه لا يملك مع هذا كله إلا أن يحترم سمو نظرته ، وروحية نزعته وعمق فكرته ، ومن شواهد هذا محاربته الشر حتى حين يأتيه صاحبه انتقاما من أعدائه أو دفعا لظلم يريد أن يوقعه به ظالم ، وإلحاحه فى الدعوة إلى الخير وتوخى العمل بمقتضاه ولو جر على صاحبه المتاعب ، ومطالبته الشرير بالسعى للتكفير تحملا للقصاص العادل ، فإن علاج الخطيئة عنده هو العقاب ، هذا العقاب طب معنوى ينبغى أن يخف لطلبه الإنسان كلما وقع فى خطيئة ، وأن يبتهج به ولا يضيق بما يصحبه من آلام ، وإلا كان شأنه شأن المريض الذى يؤثر دوام مرضه المميت على علاج الطبيب الذى يرد له عافيته ! إن من يمتنع عن قبول العقاب يضيف إلى سيئته الأولى – وهى ارتكاب الشر – سيئة أخرى هى إبقاء تلك السيئة من غير عقوبة تطهر نفسه من أدرانها – فيما يقول فى محاورة جورجياس .

ولكن هذا السمو الذى يرفع الإنسان فوق بشريته ، قد عابه فى رأينا تأثر أفلاطون بالعرف الاجتماعى الشائع فى عصره ، وقد تأدى به هذا التأثر إلى حد الوقوع فى التناقض ، وليس أدل على هذا من أن يبيح فى الحرب التدمير والتخريب متى نزل بغير اليونان من أعاجم ، أما اليونان فلا يبيح استرقاق بعضهم لبعض ! إذ لا يجوز أن يسترق العادل قريبه أو صديقه !

فيا يصرح فى جمهوريته: ونسى أفلاطون بهذا دعوته السامية إلى توخى الخير مع الأعداء والأصدقاء من غير استثناء ! وكان من جراء تأثره بالعرف الاجتماعى إباحة نظام الرق وجعل التفلسف من عمل السادة الذين يتوافر لهم فراغ الوقت ، وقصر العمل البدوى — وكان عند اليونان محقراً — على هؤلاء الرقيق !

هذا إلى أن المشكلات الضخمة التى أثارها سقراط قديما ففرضت نفسها على المحدثين والمعاصرين من الأخلاقيين ، قد ساهم أفلاطون فى إثارتها ومعالجتها بأوفر نصيب ، وفى تأييده لقيام المبادئ العامة والقيم المطلقة : وموضوعية الأحكام الخلقية ، ووحدة المقياس الثابت الذى يميز عن طريقه بين خيرية الأفعال وشريتها ، ورد الأخلاقية إلى العقل دون الوجدان . . . . فى هذا وفى غيره مما انطوى عليه مذهبه ، شواهد على مدى فضله فى إثارة النزاع بين الذاتيين والموضوعيين من الأخلاقيين المحدثين .

وليس ذلك بغريب على فيلسوف قيل إن كتاباته كانت توراة المتعاملين منذ ثلاثة وعشرين قرناً ، وأنه كان الرائد وجمهرة المفكرين ورثته بعده ، حتى لقد طبعت كتاباته كل مدارس الفكر ، وأخصها — مما يعنينا فى هذه الدراسة — الأفلاطونية المحدثة ، وقد كان لهذه أثرها البالغ فى الفكر الإسلامى ولا سيما ما كان منه فى التصوف الإشراقى Theosophy وفى المسيحية تبنى المحامون عن الدين فلسفة أفلاطون منذ القرن الثانى وعارضوا الأخلاق الوثنية بفلسفته ، واحتضن علماء اللاهوت فلسفته إيثاراً لما بدا فيها من نزعات روحية تلائم العقل المسيحى ، ومضى التأثير الأفلاطونى حتى طبع العصر الحديث نفسه ، هذه إشارة خاطفة لمكان أفلاطون فى عالم الفكر ، بعد أن جعل مثال الخير فى قمة المثل ! فاحتلت الأخلاق مكان الصدارة من فلسفته .

---

**مصادر الفصل :**

إلى جانب ما ذكر فى هوامش الفصل والمصادر العامة المذكورة فى آخر الكتاب يمكن الاطلاع على ما يلى :

. محاورات أفلاطون الواردة فى الفصل مثل : Phaedo و Protagosras
و Theaetatus, Philebus و Gorgias فى ترجمة : Jowett وكتاب Republic
فى ترجمات مختلفة — ثم : A. E. Taylor, Plato, the Man & his work, 1931
G. Grote, Plato & the other companions of Socrates, 1885
L. Robin, Platon 1935.
Brochard, La Morale de Platon (in Etude de Philos., 1926)
F. Fouillée La Philosophie de Platon, 1869.
P. E. More, Platonism
S. F. Alleyne, Plato & the Old Academy, 1876.

# الفصل الرابع

# الفلسفة الخلقية عند أرسطو

مباحثه فى الأخلاق – الخير الأقصى فى فلسفته – موقف أرسطو من اللذة – السعادة والفضيلة فى مذهبه – موقف أرسطو من الفضيلة – تعقيب

---

## مباحثه الأخلاقية :

نشرت دروس أرسطو التى كان يلقيها فى الأخلاق فى كتابين : أحدهما الأخلاق الأوديمية Eudemian Ethics وقد تضمن شرح تلميذه أوديموس لمذهب أستاذه فى سبعة أبواب ، وثانيهما الأخلاق النيقوماخية Nichomachean Ethics الذى ينسب إلى ابنه نيقوماخوس ناسخ الكتاب أو ناشره ، ويقع فى عشرة أبواب ، وقد لخص هذين الكتابين أحد المشائين فى كتاب من بابين تحت عنوان علم الأخلاق العظيم Great Ethics وأول هذه الكتب مشوب بالنقص ، فوق أنه يبدو قريب الشبه بمذهب أفلاطون الذى تتلمذ عليه أرسطو فى صدر شبابه ، ولأرسطو فوق هذا بحث فى الأخلاق تحت عنوان « فى الفضائل والرذائل » On Virtues & Vices وهو بحث تنقصه الأصالة(1) والرأى الراجح أن الأخلاق النيقوماخية هى وحدها التى تعبر عن مذهبه كاملا — وإن لم تسلم بعض أجزاء هذا الكتاب من الطعن فى نسبتها إلى أرسطو ، أما الكتابان الآخران فالمرجح أنهما من وضع أتباعه ، ومن أجل هذا آثرنا أن نستقى مذهبه من الأخلاق النيقوماخية .

وإذا كانت الأخلاق عند أفلاطون تتميز بسمو فكرتها وروحانية نزعتها ، واصطباغها بصبغة دينية صوفية ، فإن فلسفة أرسطو فى هذا الميدان تعبر فى

---

(1) A. Grant, Aristotle, p. 100.

جوهرها عن آراء المتعلمين وذوى الخبرة من أهل عصره ، وتسجل المبادئ التى ينبغى أن يسير بمقتضاها سلوك المواطن السّوى (normal) ، ولكن الكتاب يثير نفور كل من أوتى نصيباً من عمق الشعور فيما يظن بعض المفكرين[١] ويراه غيرهم أعظم ما كتب فى الأخلاق حتى الآن[٢] .

وكان أرسطو أدنى إلى الواقع من أفلاطون ، فإن تحقيق الخير الذى يتوخى بحثه ميسور فى دنيانا الحاضرة ، وإذا كان أفلاطون قد استخف بعالم الشهادة ، وحاول أن يعلو على دنيا الحس ، فإن أرسطو كان على عكسه يميل إلى الواقع وينفر من عالم الغيب ويتوخى التمسك بدنيا التجربة الإنسانية .

### الخير الأقصى فى فلسفته :

وقد سار أرسطو فى اتجاه سقراط وأفلاطون ، فحارب اللذة غاية قصوى لأفعالنا الإنسانية ، واعتنق السعادة واستوفى بحثها حتى بدت على يده لأول مرة مذهباً فلسفياً دقيقاً منظما ، وصرح فى مستهل كتابه الأخلاق النيقوماخية[٣] بأن الخير ما يقصد إليه الكل ، وبهذا أقر « الغائية » فى حياة الإنسان ، وجاهر بأن الأخلاق علم عملى يهدف إلى تحقيق غاية بغيرها يتعذر على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف ، ومن هنا أخذ أرسطو نفسه بالبحث عن غاية الحياة ، فتوخى الكشف عن الغاية القصوى التى لا تكون أداة لغاية أبعد منها ، ومن ثم تتجه إلى تحقيقها أفعال الإنسان وتكون قيمتها فى ذاتها وليست

(1) Bertrand Russell, op. cit., p. 195.

(٢) قارن Mackenzie, p. 278

(٣) سيكون كتابه هذا أهم مصادرنا فى شرح مذهبه ، وقد نقل إلى اللغات الأوربية الحديثة ، بل له فى الإنجليزية ترجمات نعرف منها : ترجمة W.D. Ross الذى أشرف على طبعة اكسفورد لمؤلفات أرسطو ، وترجمة H. Rachlam فى طبعة Loeb وترجمة F. N. Peters ( وهى مقررة فى الكثير من جامعات انجلترا ) وترجمة D. P. Chase فى Every man's Library وترجمة Weldon وترجمة Stewart وترجمة J. A. Thomson وقد صدرت عام ١٩٥٣ — وقد نقله إلى العربية الأستاذ أحمد لطفى السيد تحت عنوان : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس فى جزءين .

خارجها ، فتوصل إلى الخير الأقصى Summum bonum وآيته أن يختا لذاته لا لغاية أبعد منه ، وأن يكفى وحده لإسعاد الإنسان ، وهو يقوم فى السعادة كما بدت فى تصوره .

والسعادة بهذه الدلالة تحمل معنى يباعد بينه وبين القائلين بها ممن وحدوا بينها وبين اللذة قدماء ومحدثين[1] ، فإن هؤلاء جميعاً قد أقاموا سعادة الفرد أو المجموع على أساس أنانى ، وتأدى هذا بالنفعيين إلى العجز عن الانتقال من مصلحة الفرد إلى مصلحة المجموع ، ولكن أرسطو وإن كان يصبّ مذهبه على سعادة الفرد — وإن لم يهمل الجماعة التى ينتمى إليها — إلا أن اتجاهه أقرب إلى مذاهب العقليين والحدسيين منه إلى مذاهب الحسيين ، من حيث إن أخلاقية الفعل عنده مرجعها إلى بواعثه دون نتائجه ، وقوانين الأخلاق عامة مطلقة وليست نسبية مشروطة . . . إلى آخر ما سنعرف عن مذهبه ، إن أرسطو يشبه أصحاب المنفعة العامة من حيث إن السعادة عند كليهما تتضمن وجدان المنفعة ، فالفعل الخلقى عنده يقترن فى العادة بوجدان من المتعة الذاتية ، ولكنه يجاهر بأن الفعل الخلقى لا يكون خيراً لأنه يحقق متعة ، بل يقول إنه يحقق متعة لأنه خير ، بينما يقول النفعيون إن المتعة شرط قيمة الفعل من الناحية الأخلاقية[2] — وسنعرف هذا بشىء من التفصيل حين نعرض لمذهب المنفعة العامة — وفى هذا شابه أرسطو أفلاطون كما عرفنا من قبل .

### موقف أرسطو من اللذة :

قلنا إن أرسطو قد جرى مجرى سقراط وأفلاطون فى محاربة اللذة واعتناق السعادة غاية قصوى لأفعال الإنسان ، ولكن الواقع أن فى موقفه

---

(1) Cf. Calderwood, op. cit., p. 321.

(٢) انظر كتابنا فى مذهب المنفعة العامة ص ٣١ و Stace, op. cit., p. 316

— من اللذة خاصة — طرافة تميزه من سابقيه ولاحقيه على السواء ، ولبيان هذا نقف قليلا :

أخذ أرسطو — فى الباب الأول من الأخلاق النيقوماخية — يستقصى آراء الناس فى غاية الحياة ، فإذا هم مجمعون على أنها تقوم فى السعادة ، وإن اختلفوا فى فهم مدلولها وتحديد مقوماتها ، فمنهم من يرى أنها اللذة الحسية ، ومنهم من يزعم أنها الكرامة السياسية أى الجاه والنفوذ ، ومنهم من يقول إنها الحكمة ، فأما اللذة عنده فهى غاية العبيد والبهائم ومن عاش حياتهم من الدهماء ، وأما الكرامة السياسية فإن نشأت عن الفضيلة كانت فضيلة وإلا بطلت غاية لحياة الإنسان .

وقد عالج اللذة فى الفصول الخمسة الأولى من الباب العاشر الذى وقفه على البحث فى غاية الحياة ، وخص الحكمة بفصوله الخمسة الأخرى ، ونوجز فى تلخيص فكرته على هذا النحو :

قلنا إن أرسطو قد أبطل مذهب صديقه أيدكسوس فى اعتبار اللذة خيرا أقصى[1] ولكنها لم تكن فى نظره شرا فى ذاتها ، بل تكون شرا بالإسراف فى طلبها ، وزاد أرسطو فاعتبرها آية الفعل الفاضل كما سنعرف بعد قليل ، وكشف عن خصائصها فوجد أنها قد تطول ولكنها لا تدوم ، وأن بعض الأشياء يلذ حين يكون جديدا ولا يلذ بنفس القوة حين يتقادم به العهد ، ثم ينتهى أرسطو من هذا إلى تحديد معنى السعادة غاية لحياة الإنسان ، فيوحد بينها وبين الخير الأقصى على النحو الذى أشرنا إليه من قبل .

من هذا نرى أن أرسطو لا يساير الرأى الذى يجعل اللذة شرا ، وإلا كان الألم خيرا ، ويصرح بأن من العبث أن يقال عن إنسان إنه سعيد وهو

---

(١) كان تلميذ أفلاطون وصديق أرسطو وزميله ، وكان من أعلام الرياضيات والفلك فى عصره ، يذكره أرسطو ممثلا لمذهب اللذة ويغفل ذكر أرستبوس مؤسس القورينائية لأنه كان يعتبره سوفسطائيا ويحقر من شأنه كما أشرنا من قبل .

معذب ! ويرفض أرسطو القول بأن اللذة حسية دواما ، فإنها تختلف نوعا ومنها ما يكون شرا ومنها ما يكون خيرا ، ولكنها لا تكون قط خيرا أقصى ، ولكل حيوان لذته ، واللذة التي تلائم طبيعة الإنسان تقترن بالعقل الذي يميزه من سائر الكائنات .

لا يسلم أرسطو باعتبار اللذة الحسية غاية الإنسان ، فإن لكل موجود وظيفة يؤديها ، وكمال الموجود مرهون بمدى تأديته لوظيفته ، ووظيفة الإنسان التي تميزه من سائر الكائنات هي التعقل أو التأمل ، فهو يشارك النبات في النمو ، والحيوان في الحس ، وينفرد دونهما بالتأمل العقلي ، ومن ثم كانت مزاولة التأمل أكمل حالات الوجود الإنساني .

**السعادة والفضيلة في مذهبه :**

ولما كان الإنسان يجمع بين الحيوانية والإنسانية كانت الفضائل صنفين : صنف يتمثل في التغذي والحس ، وصنف يتمثل في حياة التأمل العقلي والنظر المجرد ، وتقوم فضيلة الصنف الأول في إخضاع الشهوات والأهواء لسلطان العقل ، أما حياة التأمل فأسمى بكثير ، إنها ترتفع بالإنسان حتى تضعه تحت عرش الله ، فإن حياة الله فكر محض وتأمل خالص ، والسعادة عامة تجمع بين هذين الصنفين ، ولهما دون غيرهما من الخيرات قيمة مطلقة عند الإنسان ، وإن كان أرسطو مع هذا يصرح بأن للخيرات والظروف الخارجية تأثيرها الملحوظ على السعادة ، ومن هنا جاء اختلافه مع الكلبية والرواقية في الاستخفاف بهذه الظروف والخيرات وإسقاطها من حساب السعداء ، حقيقة إن الفضيلة عنده هي وحدها خير في ذاتها ، وما يكون خيراً في ذاته تكون غايته متضمنة فيه وليست قائمة خارجه ، ولكن الخيرات قيمتها تقوم في أنها تعين الإنسان على تحقيق السعادة الثانوية — وسنتحدث عنها بعد ، وهي تتمثل في الغنى والصحة والصداقة والحظ

السعيد ونحوه ، إذ يتعذر أن تكتمل سعادة الإنسان مع قبح منظره أو وضاعة أصله أو وحدته بغير بنين ، بل أفتك بالسعادة فسق الأبناء أو الأصدقاء أو موتهم إن قدر لهم أن يكونوا صالحين ، وإن كانت الخيرات الخارجية مع كل ما يقال فيها لا تجعل الشرير سعيداً بالقياس إلى الرجل الفاضل .

أما السعادة الصحيحة فإنها تقوم فى مزاولة التأمل العقلى ، وهى توضع فى عداد الأفعال التى تطلب لذاتها ولا تلتمس أداة لغاية أبعد منها ، وهذه الأفعال نوعان : أفعال جد وأفعال لهو ، والأخيرة تطلب لذاتها بدليل أن الناس يقبلون عليها مع تحقق الضرر لهم ! ولكن السعادة لا تقوم فى أفعال اللهو ، إذ ليس من المعقول أن ينفق الإنسان حياته فى جد وكفاح من أجل اللهو ، واللهو شبيه بالراحة ، ونحن محتاجون للراحة استجماما ليساعدنا على استئناف العمل ، ومن ثم كان اللهو مشروعا ولكنه لا يصلح غاية قصوى لحياة الإنسان ، وهذا بالإضافة إلى أن السعادة تقوم فى أفضل فعل مطابق للفضيلة وهو فعل الجزء السامى فى طبيعة الإنسان ، ونعنى به العقل ، أشرف قوى الإنسان على الإطلاق ، وفعل التأمل لا يهدف إلى غاية خارج ذاته ، وهو كما قلنا يكفى ذاته بذاته ، وإذا كان العقل شيئاً إلهيا بالقياس إلى الإنسان كانت الحياة التى تجرى وفاقا للعقل إلهية بالقياس إلى حياة الإنسان .

ولكن أرسطو يصرح فى الفصلين الأخيرين من كتابه بأن هناك سعادة ثانوية تتمثل فى مباشرة الفضائل الخلقية ، وهذه هى سعادة الحياة العملية ، وهى التى تتطلب وجود الخيرات الخارجية السالفة الذكر ، هذه سعادة إنسانية ، أما سعادة التأمل العقلى فمفارقة للمادة ، وحاجتها إلى الخيرات الخارجية أقل بكثير من حاجة السعادة التى تنشأ عن مزاولة الفضائل ، من هنا كانت حياة الآلهة أسعد حياة يمكن بلوغها ، وكان الحيوان عاطلا من السعادة لأنه

لا يشارك فى حياة التأمل ، وكان الإنسان سعيداً بمقدار مزاولته لحياة التأمل والنظر العقلى .

### موقف أرسطو من الفضيلة :

أشرنا إلى أن الفضيلة تكون حيث تؤدى قوى الإنسان وظيفتها ، والإنسان شهوة وعقل ، ومن هنا انشعبت الفضائل صنفين : فضائل خلقية وأخرى عقلية ، وتجيء أولاهما بالتربية والتعود وتنشأ الثانية عن طريق التعلم ، ومن أجل هذا وجب على المشرع أن يروض مواطنيه على تعود العادات الطيبة ، لأن الفضائل إنما تكتسب بالمران والتعود وعندئذ تقترن مزاولتها بمتعة ، بل إن الفضيلة لا تكون فضيلة إلا متى أصبحت عادة تصدر عن صاحبها فى يسر وسهولة حتى يجد فى مزاولتها لذة ، ومن وجد فى مباشرة الفضيلة مشقة أو عناء دل بهذا على عدم استعداده لها ، فاللذة ترشد إلى الفضيلة وتقترن بها ، ومن هنا وجد العفيف فى ضبط نفسه لذة ، وما يقال عنه ينسحب على غيره من أفاضل الناس ، وهكذا تبدو قيمة اللذة وصلاحيتها أداة للتربية والتهذيب .

ولكن كيف يتيسر تحديد الفضائل الخلقية ؟ لأرسطو مذهب معروف يقتضى الأخذ بالوسط الذهبى **golden means** ومؤداه أن كل فضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة ، فالشجاعة وسط بين التهور والجبن ، والكرم وسط بين الإسراف والتقتير ، والاعتداد وسط بين الغرور والمسكنة أو الذلة ، والتواضع وسط بين الخجل وانعدام الحياء والدعابة وسط بين المجون والفظاظة وهلم جرا .

وقد أساء بعض نقاده فهم مذهبه فى الوسط ، فظنوه وسطا حسابيا على مسافة واحدة من الطرفين ، ولكن الواقع أنه وسط اعتبارى يتغير بتغير الأفراد والظروف التى تكتنفهم ، والعقل وحده هو الذى يعين هذا

الوسط مع مراعاة ظروفه ، فما يعتبر كرما عند فقير قد يعد بخلا من ثرى ؛ بل حتى مع إغفال الفرد وظروفه يبدو أن الفضيلة تكون فى العادة أقرب إلى طرف منها إلى طرف آخر ، بل إن من الأفعال والانفعالات ما ليس له وسط كالسرقة والقتل والحسد ونحوه مما يعتبر رذيلة رغم أى اعتبار ، وهذا ما لم يفطن إليه بعض النقاد .

وقد اقتضت الفضيلة عند بعض الأخلاقيين — ومنهم أفلاطون فى بعض محاوراته كما قلنا من قبل — أن يعمل الإنسان على استئصال شهواته وإماتة رغباته ، ولكن أرسطو الذى حارب اللذة مع تأييده لبعض أنواعها — على نحو ما عرفنا من قبل — لم يسلم بدعوة هؤلاء المتزمتين ، فالفضيلة عنده لا تكون قط إلا حين يجتمع عقل وشهوة ، ومن أجل هذا جاهر بتخطئة الزهدة الذين ينزعون إلى استئصال الشهوة من طبائع البشر ، فالإنسان عنده ليس عقلا خالصاً ولا حساً محضا ، ولكنه مركب منهما معاً ، والشهوات تمثل فى الإنسان جانبه العضوى ، فالعمل على إبادتها إضرار بالطبيعة التى لا تستقيم بغيرهما مجتمعين ، إن الأهواء والشهوات هى — بلغة أرسطو — هيولى الطبيعة ، والعقل صورتها ، والصورة لا تقوم بغير هيولى — إلا فى الطبيعة الإلهية — ؛ والفضيلة لا تكون بالاسترسال مع الشهوة والانقياد لسلطانها ، فإن هذا ما يفعله الحيوان ، ولا فى العمل على استئصالها وإماتتها على نحو ما ذهب الكلبية من قبل ، وإنما تكون فى إخضاعها لحكم العقل ، فالفضيلة تعنى الاعتدال modertion ومن أجل هذا قامت عنده نظرية الأوساط التى جعلت الفضيلة وسطاً بين إفراط وتفريط .

ولم يجار أرسطو غيره من الأخلاقيين فى اعتبار الفضيلة غاية لسلوك الإنسان بل جاهر باعتبار الفضائل وسائل لغاية هى السعادة ، وهذه أقصى أمانينا ، أما الوسائل فهى التى نعرض للموازنة بين بعضها والبعض الآخر ، ونتخير منها ما نراه أكثر ملاءمة لغايتنا ، ويقتضينا هذا أن نقول إن الأفعال

المتصلة بالوسائل تجيء نتيجة اختيار ومن ثم تكون الفضائل إرادية ، وإن كان أرسطو يعتبر الفضائل العقلية — من علم وفن وحكمة — غايات وليست وسائل ، وقد كان سقراط يعتبر الفضيلة علماً والرذيلة جهلا ، ومن ثم كانتا عنده غير إراديتين ، وتابعه فى هذا أفلاطون فقال مع أستاذه فى أشيع ما عرف عنه — إن وقوع الإنسان فى الشر مع علمه بالخير مرده إلى أن علمه ظن لم يرق إلى اليقين ، فاعترض أرسطو بأن أهل العلم كذلك قد يقعون فى الشر ، وقال إن الوقوع فى الشر لا يكون متى كان العلم بالخير قائماً فى العقل بالفعل أثناء الإقدام على الشر ، وميسور متى كان هذا العلم كامناً بالقوة ، والفضائل الخلقية تصدر عن اختيار مسبوق بالتروى deliberation ، فالاختيار رغبة تقوم على التروى فى أمور تقع فى مقدورنا ، ومن ثم كان الإنسان مسئولا عن أفعاله والفضيلة والرذيلة تصدران عن حرية اختيار ، وأفعالنا تصدر عنا فنُسأل عنها ، وليس الجهل عذراً إذا ارتد إلى الإهمال ، وإذا قيل إن هذا خلقنا : قلنا إنا صنعناه بتكرار أفعالنا والتعود عليها(١) وهكذا بدت المسئولية الخلقية عند أرسطو .

**تعقيب :**

قلنا إن أفلاطون كان يستخف بعالم الشهادة ويعزف عن دنيا الحس ، بينما كان أرسطو ينفر من عالم الغيب ، ويتمسك بدنيا التجربة الإنسانية ، وقد كان أرسطو يهاجم فى مذهب أستاذه الجانب الذى يقوم على الخيال أكثر مما يستند إلى النظر العقلى ، وكان أوثق من أفلاطون اتصالا بالجانب الإيجابى فى مذهب سقراط ، وإذا كان حريصا على استبعاد مذهب أفلاطون التجريدى فإنه يبقى من تعاليمه المنهج السقراطى الأصيل فى استقراء الرأى

---

(١) انظر ترجمة وشرح Peters لكتاب الأخلاق النيقوماخية فى الباب الثالث فى الفصول الخمسة الأولى — مع ملاحظة أن الفعل الاختيارى عند أرسطو لا يجىء إلا بعد تروى بينما يجىء الفعل الإرادى عن مجرد اشتهاء .

العام ، وليس أدل على هـذا من أن يفتتح أرسطو كتابه فى الأخلاق النيقوماخية بباب كامل يستفتى فيه الرأى العام فى الغاية القصوى لحياة الإنسان ، إن منهجه نوع من الحوار السقراطى قد صيغ فى صورة « مونولوج » وانتقل من سوق المدينة إلى قاعة الدرس .

وقد شارك أرسطو سقراط وأفلاطون فى رفض الموقف السوفسطائى فى اعتبار الأخلاق وضعية متغيرة ، ومتنافية مع طبائع البشر ، كما شاركهما فى رفض اللذة واعتناق السعادة غاية قصوى لحياة الإنسان ، وقد قدم لنا أفلاطون موقفه من اللذة فى صورتين متعارضتين ، أقواهما تدعو إلى النفور من اللذة وتحض على استئصال الشهوة ، وكان أرسطو ألين منه حكما على اللذة والشهوة على النحو الذى عرفناه من قبل ، ومع هذا فإن من المؤرخين — من أمثال سدچويك — من يقول إن وصف أرسطو للعلاقة بين اللذة والخير الإنسانى لا يختلف اختلافا بينا عن مؤدى الرأى الذى ذهب إليه فى هذا الصدد أفلاطون كما تمثله لنا محاوراته الأخيرة ، مع أن أرسطو كان يهاجم النزعة المتطرفة فى معاداة مذهب اللذة كما تمثل عند الأكاديمية والأفلاطونية التى تزعمها « سبيسپوس » Speusippus ، فاللذة عند أرسطو ليست أولى مقومات الخير ، ولكنها عرض ملازم له ، ثم هو ينقد تفسير أفلاطون لطبيعة اللذة ولكن نقـده لا يتعارض مع القول باتفاق هذين الفيلسوفين فى وجهات النظر الأخلاقية .

على أنا لا نريد أن ندع هذه الفرصة تمر دون أن نسجل لأرسطو مفخرة لها قيمتها فى تاريخ الفلسفة الخلقية ، ذلك هو حرصه على رفض الانسياق مع طلاب اللذة من ناحية — احتراماً لإنسانيته — ونفوره من الزهدة الذين تطلعوا إلى إماتة الجانب الحسى فى طبائعهم — تقديراً منه لسلامة النفس البشرية ، وقد فطن أرسطو منذ ثلاثة وعشرين قرناً إلى ما كشفه علم النفس الحديث بشأن « تكامل » النفس الإنسانية ، فقد تفضى مجاهدة النفس

لاستئصال الميول والرغبات إلى اضطرابات عصبية أو انحرافات نفسية توقع بالفرد أبلغ الضرر ، وسنعود إلى بيان هذه الفكرة بشيء من التفصيل فى فصلنا الختامى .

وكانت نظريته فى السعادة أكمل من مذاهب المحدثين من اللذيين والنفعيين على نحو ما عرفنا من قبل ، وكان لمذهبه فى هذا الصدد صداه فى مدرسة المثاليين المحدثين من أتباع هيجل + ١٨٣١ ودعاة العودة إلى مذهب كانط + ١٨٠٤(١) ، بل إن رأيه فى رد السعادة القصوى إلى مزاولة التأمل العقلى قد انتقل إلى فلاسفة الإسلام ، فالسعادة عند الفارابى — فيما يقول فى مدينته الفاضلة — هى الخير المطلوب لذاته ، وهى تطلب أصلا لينال بها شىء آخر ، وهى بريئة عن الأجسام ولا تحتاج فى قوامها إلى مادة ، وتنال بأفعال بعضها فكرية وبعضها بدنية . . . وتقوم السعادة فى « اتصال » الإنسان بربه . . . ؛ وقد سرت هذه الأفكار إلى فلاسفة المشرق والمغرب ، من ابن سينا إلى ابن باجه وابن رشد وغيرهم ، وهى عندهم تجىء بالتأمل والتزهد ، والعنصر الثانى لم يعرف فى فلسفة المعلم الأول فيما نعلم ؛ أما التأمل فقد كان عند أرسطو وفلاسفة الإسلام عامة غاية فى ذاته ، ومزاولته تدنى الإنسان من الله وهو فكر خالص وتأمل دائم ... إلى آخر ما عرفناه(٢) .

ورفض أرسطو رأى سقراط فى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة ، مع أن

(1) Calderwood, op. cit. p. 321

(٢) أشار إلى هذه العلاقة الدكتور ابراهيم مدكور فى كتابه القيم « فى الفلسفة الإسلامية » ص ٤٤ وما بعدها ، ويعتمد الدكتور على نصين فى أرسطو أحدهما غامض وثانيهما يشير إلى أن الخير الأسمى « فضيلة تتكون فى الوحدة وبالتأمل العقلى » ويستخلص من هذا أن نزعة التصوف فى فلاسفة الإسلام ترتد بدورها إلى أرسطو ، وأكبر الظن عندنا أن أرسطو أراد بالوحدة اعتزال الفيلسوف تفرغا للتأمل العقلى — لأن التفلسف عنده يتطلب الفراغ — ولم يقصد بها شيئا من الأعمال الصوفية التى يتحدث عنها فلاسفة الإسلام ، وفيما أسلفنا عن أرسطو ما يشهد بما نقول .

سقراط قد فطن إلى أن من الناس من يأتى الشر مع علمه بالخير ، فرد علمه إلى الظن لا إلى العلم الذى يقترن باعتقاد قوى ، ومع هذا رفض أرسطو رأيه ، وصرح بأن إتيان الشر مع العلم بالخير ممكن متى كان هذا العلم كامناً بالقوة ، مستحيل إذا كان قائماً فى العقل بالفعل أثناء إقدامه على الشر ، بل رأى أن الشهوة إذا اشتدت بصاحبها أفقدته وعيه فيأتى الشر دون أن يتفهم ما يعرف من خير ، ومن أجل هذا صرح بأن السبيل إلى سيطرة العقل على شهوات الإنسان إنما يكون بالمران والتدرب المتصل على ضبط النفس ، ومن هنا كان اهتمام أرسطو البالغ بالتعود على فعل الخير ، اعتقاداً منه بأن الطريق إلى الصلاح سبيله غرس العادات الطيبة ، وبهذا تزاول الفضيلة بغير عناء ، بل تقترن مزاولتها بمتعة هى آية الفعل الفاضل كما قلنا من قبل .

وفى مذهب أرسطو مآخذ نجملها فيما يلى :

لم يستطع فى بعض جوانب مذهبه أن يعلو على العرف الاجتماعى الذى كان يتحكم فى أهل عصره ، فسلم — مع أفلاطون — بالرق ، وأباح سيادة الزوج على زوجته والأب على أبنائه ، ورفض المساواة بين الناس ، وخص الأقلية بأحسن الأشياء ، وطالب الأكثرية بالقناعة — كما رأى نيتشه Nietzsche بعده بنحو اثنين وعشرين قرناً ! — وإن كانت الأقلية عنده تتمثل فى الفلاسفة وأصحاب النفوس الكبيرة ، والأكثرية مجرد وسائل لإنتاج قلة من الحكام ! فخالف كانط + ١٨٠٤ الذى حرص على اعتبار كل فرد غاية فى ذاته ، وعارض المحدثين من النفعيين الذين فسروا العدالة بالمساواة ، حتى إذا اصطدمت مصلحة الفرد بمصلحة فرد آخر اقتضت العدالة اختيار ما يحقق منفعة أكبر ، من غير نظر إلى شخصية أو طبقة كل منهما — ولكن نظرة أرسطو إلى العدالة — وهى نظرة اليونان إجمالا — تنحدر إلى أصل دينى يقول بأن العدالة تقتضى منح الممتازين مزايا يحرم منها غيرهم من الناس ، وقد أخذ بهذا الرأى بعض المحدثين ؛ ومع أن أرسطو يطيل

فى بحث الصداقة ويشيد بضرورة قيام الروابط الاجتماعية ، إلا أن كتابه كله خلو من كلمة تشير إلى خدمة الآخرين أو حب الإنسانية ، إنه يدرك آلام البشرية ولا يستثار بها ولا يشقى بسببها إلا متى كان ضحاياها من أصدقائه ! [1] .

ولم تسلم نظرية الوسط عنده من مآخذ لا ترجع إلى سوء فهم ، فالصدق عنده وسط بين التفاخر والتواضع المصطنع ، ولكن هذا لا يصدق إلا على ما كان منه تعبيراً من المرء عن نفسه ، أما الصدق العام فلا وسط له فيما يبدو[2] ، ويلوح لنا أن الإفراط والتفريط — وكلاهما عنده رذيلة لا يكون لهما وسط تتمثل فيه الفضيلة إلا متى كانا ضدين ، فإن كانا نقيضين امتنع الوسط كما هو معروف فى المنطق .

وبين تصور أرسطو لأحسن الناس ، وتصور المسيحية للقديس ، هوة سحيقة القرار ، وهى تشير إلى الفارق الضخم بين أخلاق الوثنية وأخلاق المسيحية وتفسر لنا كيف اعتبر « نيتشه » فضائل المسيحية من أخلاق العبيد ! فأحسن الناس عند أرسطو يتصف بالكبرياء والاعتزاز بالنفس حتى ليرفض الهرب من مواجهة الخطر الجسيم ، بل يقدم عند الضرورة على التضحية بنفسه اعتقاداً منه بأن الحياة فى بعض الظروف تهون ، وهو يقدم للناس المنافع ويستحى أن يتلقاها منهم ، فإن قبل من أحد منفعة بادر بردها إليه بما هو خير منها ، وهو يمد يد العون إلى غيره ولا يلتمس عند غيره عوناً ، يتعالى على أهل المكانة المرموقة ، ويتواضع مع أهل الطبقة المتوسطة ، فإن ترفع عليهم كان شأنه شأن القوى الذى يظهر قوته مع الضعيف ؛ ويتوخى الصراحة فى إعلان كراهيته للناس أو محبته لهم ، لأن إخفاء المشاعر الحقيقية من شيم الجبناء ، وهو يتمسك بالصدق فى غير التواء . . . إلى آخر الصفات

(1) Bertrand—Russell, op. cit., p. 205-06

(٢) ولايقال إن التأمل وهو أسمى الفضائل عنده ليس وسطا بين طرفين ، لأنه قصد بنظرية الوسط الفضائل الخلقية لا الفضائل العقلية .

التي يظن أرسطو أن من أعجزه نيلها كان ذليلا ، ومن أصاب أكثر منها كان مختالا ! ولا يبلغ هذه المكانة عند أرسطو إلا الملوك وأبناء الطبقة الأرستقراطية ، وعند هذا يتكشف الخلاف الملحوظ فى تصور الرجل المثالى بين أرسطو من ناحية والرواقية والمسيحية من ناحية أخرى ، فإذا كان أرسطو قد امتدح الكبرياء (pride) فالمسيحية تثنى على المسكنة (humility) والفضيلة فى الأخلاق الرواقية والمسيحية ميسورة للرقيق كما هى ميسور لسيده ، على عكس ما تصور أرسطو فى وصف الرجل المثالى ، وإذا كان قد رفع — مع أفلاطون — الفضائل العقلية فوق الفضائل الخلقية فإن المسيحية تستبعد الأولى من قائمة الفضائل ، ولا ترى فى المميزات العقلية عوناً على دخول الجنة ! وبهذا استبعدت المميزات التى لها أعظم الشأن فى حياتنا الاجتماعية على عكس ما كان الحال عند أرسطو وجمهرة فلاسفة اليونان[1] ومع تقديرنا لهبات العقل ومميزاته ، واعترافنا بأثرها الملحوظ فى تطور الحضارة وتوجيه الحياة ، ومع عدم تسليمنا بالمسكنة وشبيهاتها فضائل تجعل صاحبها موضع ثناء وتقدير ، مع هذا وغيره مما يرد متناثراً فى تعقيباتنا فى مختلف فصول الكتاب يبـــدو لنا أن وجهة نظر المسيحية فى استبعاد مواهب العقل من مجال الأخلاق أدنى إلى الصواب ، لأن الأحكام الخلقية تنصب على الأفعال الإرادية ولا تتجاوزها إلى قدرات العقل وامتيازاته ، وإذا كان أرسطو قد غلا فى تصور مميزات أحسن الناس حتى بدا مختالا متكبراً مغروراً ، فإن قديس المسيحية يدعو إلى التوقير والتبجيل ولكنه يبدو فى رأينا بعيداً عن مطالب الحياة الصاخبة ، ومقتضيات النضال الدائب فى دنيانا الحاضرة .

بقى أن نقول إن الأخلاق — فيما بدا من فصولنا السالفة — قد احتلت مكان الصدارة من فلسفة اليونان ، فسقراط منشئ علم الأخلاق قد حصر الفلسفة فى نطاق الأخلاق ، وكذلك فعل أتباعه من صغار السقراطيين ،

---

(1) Ibid, p. 197—200

وإذا كان أفلاطون قد أنشأ فلسفة أنطولوچية ميتافيزيقية فقد وضع مثال الخير في قمة المثل وجعله غاية الحياة ومجال التأمل العقلي الذي يقترن بسعادة الإنسان ، وأرسطو وإن كانت فلسفته أعم وأشمل من فلسفة أفلاطون نفسه ، فإن نظرياته الميتافيزيقية تعبر عن نظرة أخلاقية متفائلة — فيما يقول برترند رسل — يبدو هذا في إيمانه بأهمية العلل الغائية من الناحية العلمية ، وهذا يعني الاعتقاد بأن الغاية تهيمن على سير الكون ، وإذا كانت الأخلاق العملية عنده لا يسودها الطابع الفلسفي وإنما هي مجرد تسجيل لملاحظاته على شئون الإنسان ، إلا أنها — مع إمكان فصلها عن الميتافيزيقا واستقلالها بذاتها — لا تتعارض مع فلسفته الميتافيزيقية في شيء ، وإذا نحن انتقلنا إلى العصر الهلينستي أصبحت قيمة التفلسف مرهونة بمدى تأثيره في حياة الإنسان ، وانحصرت الفلسفة في نطاق الأخلاق كما سنعرف بعد ، من أجل هذا لا يخطئ من يقول إن الأخلاق قد احتلت مكان الصدارة في فلسفة اليونان والرومان .

ولكن وجوه النقص البارزة في مذاهب القدماء تجعلها — من الناحية العملية — عاجزة — فيما يقول كولدروود — عن إقامة نظرية في القانون الأخلاقي المطلق ، فهي مذاهب أقيمت من أجل الدولة أكثر مما أقيمت لصالح البشرية ، وللأصدقاء وليس للأعداء ، ولم تسلم من هذه النقائص كبرى المذاهب القديمة ، فأفلاطون مع سمو نزعته حرم استرقاق اليونان وأباح في الحرب تدمير الأعاجم وتخريب بيوتهم ، وأرسطو يبيح رق الأعاجم ويحرم استرقاق اليونان ! ويرفض المساواة بين الناس ويخص الأقلية بأحسن الأشياء ويطالب الأكثرية بالقناعة ولا يشير في مذهبه بكلمة إلى حب البشرية . . . إلى آخر ما ألمعنا إليه من قبل .

ومع هذا فإن المحدثين والمعاصرين مع اختلاف وجهات نظرهم في تقدير الفلسفة اليونانية — بين مغرق في إكبارها ومسرف في الحط من شأنها — متفقون على أن فلاسفة اليونان كانوا — مع تأثرهم الملحوظ

بالقدامى من حكماء الشرق الذين سبقوهم إلى ابتداع الحضارات الإنسانية الأولى — كانوا رواد التفكير الفلسفى وواضعى أصول البحث النظرى الخالص ؛ وحقيقة إن حكمة الشرق الضاربة فى أغوار الماضى البعيد قد حفلت بتيارات خلقية لها قيمتها فى تاريخ الأخلاق بوجه عام ، يشهد بهذا ما ورد منها فى الديانة المصرية القديمةووصايا التوراة والبوذية والكونفوشيوسية ونحوها من عقائد الشرق القديم ، ولكن الأخلاقيين من فلاسفة اليونان كانوا أول من « فلسف » التفكير الأخلاقى ووضع أسسه ومقوماته النظرية على نحو ما عرفنا فى فصول هذا الباب ؛ ولا نزاع بين جمهرة المحدثين والمعاصرين فى أن أفلاطون وأرسطو خاصة كانا من أئمة الأخلاقيين ورواده ، بل إن من المعاصرين من يعتقد — كما أشرنا من قبل — أن كتاب أرسطو فى الأخلاق النيقوماخية أعظم ما كتب فى الأخلاق حتى عصرنا الحاضر !

وهذا كله يبرر أن نفردهم بالباب السالف ، وأن نخص امتداد فلسفتهم الخلقية فى العصر الهلينستى بالباب التالى .

---

مصادر الفصل :

بالإضافة إلى ما ذكر فى هوامش الفصل والمصادر العامة المذكورة فى آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

W. D. Ross, Aristotle, 1923.
وقد ترجم إلى الفرنسية عام ١٩٣٠ تحت عنوان : Aristote
Leon Robin, Aristotle, 1944.
Rev. I. Gregory Smith, Aristotelianism.
( فى الشطر الأول وقد صدر الكتاب فى سلسلة الفلسفات القديمة الكبرى )
L. Ollé — Laprune, La Morale d'Aristote,
Plat, Cl., Aristotle, 1903.
G. C. Field Introduction to Ethical Theory.
فيه مقارنة بين مذهب أرسطو فى السعادة أو تحقق الذات ومذهب كانط فى الأمر المطلق ).

# مجمل الباب الثانى

## الأخلاق عند اليونان

## فى العصر الهلينستى

---

عرضنا فى الباب السالف بفصوله الأربعة لفلسفة الأخلاق عند اليونان فى عصرهم الهلينى ، ونريد أن نتم الحديث عن مذاهبها فى العصر الهلينستى فى هذا الباب بفصوله الثلاثة ، نمهد له ببيان الخصائص التى تميز روح هذا العصر ، ثم نتناول فى أول فصوله مذهب الرواقية ، ونعرض فى ثانيها لمذهب الأبيقورية ، ونعقب فى ثالثها بمذهب الشكاك ودلالته الخلقية .

ونعقب على هذا كله بإشارة عن تطور التفكير الأخلاقى الأوربى إلى بدء العصر الحديث ، ثم نفرد بابا لفلسفة الأخلاق فى التفكير العربى فى عصر الإسلام الذهبى ، ونعقب على هذا بالكتاب الثانى الذى نتناول فى أبوابه الثلاثة الأخيرة مذاهب الفلسفة الخلقية فى عصورها الحديثة .

# تمهيد فى : روح العصر الهلينستى
## وخصائص التفكير عند أهله

روح العصر الهلينستى – خصائص التفكير فى هذا العصر

---

**روح العصر الهلينستى :**

قُدر للفكر اليونانى أن يبلغ ذروته على يد أرسطو الذى مات عام ٣٢٢ ق . م ، وافتقد اليونان استقلالهم فى موقعة خيرونيا عام ٣٣٨ ق . م ، وجاء الإسكندر الأكبر فقضى على آمالهم فى استرداد هذا الاستقلال ، وأذهل العالم القديم بانتصاراته الضخمة فى فتوحاته الجبارة ، وقرّن غزواته بالعمل على إزالة الفروق الجنسية بين الشعوب رغبةً فى أن يستخلص منها شعبا واحدا يدين بإمرته ، وكان من وسائله إلى هذا التوحيد مزج الثقافات ، ففتح الشرق وأخذ فى نشر التراث اليونانى بين ربوعه ، وعرف التراث الشرقى طريقه إلى بلاد اليونان ، فاختلط النظر العقلى اليونانى بالتصوف الدينى الشرقى ، ونشأ عن هذا الامتزاج ما سمى بالروح الهلينستية .

كان اليونان يرون أنهم سادة غيرهم من شعوب الأرض ، وأيّد هذه السيادة أفلاطون وأرسطو ، ولكن الإسكندر حاول تسفيه هذا الرأى عمليا ، فاقترن بأميرتين من أميرات البرابرة وأكره زعماء قومه المقدونيين على الاقتران بنساء من أشراف فارس ، فتبين المستنيرون من ذلك وحدة الجنس البشرى ، وأدركوا خطأ العصبية للمدينة أو لليونان ، وسنرى تأثير هذا كله فى مدارس ذلك العصر .

وتميز العصر الهلينستى بانعدام الأمن وغارة الجيوش والتمرد على الأمراء الذين يرعون أهل العلم ، والثورة على الأغنياء لاغتصاب ملكهم ، من

أجل هذا التمسوا الخلاص فى عبادة إلهة الحظ أو البخت ، ومن ضاق بهذا وتطلع إلى منطق العقل انطوى على نفسه واعتزم كما اعتزم شيطان ملتون فى قصيدته أن يجعل العقل ميدانا لنفسه ، فيحيل الجنة جحيما والجحيم جنة !

وبعد غزوات الإسكندر مال الناس إلى الانسحاب من دنيا الشئون العامة ، والابتعاد عن الفوضى التى ترتبت على عدم وجود حاكم قوى يكفل استتباب الأمن ، وقويت هذه النزعة بانتشار سخط اجتماعى فشا بين الناس ، صاحبه خوف من متاعب الثورات ، وانخفاض الأجور مع ارتفاع الأثمان ، واقترن هذا بفساد كان من مظاهره أن أخذت المعابد تقوم بمهمة أصحاب المصارف ، فتملك الذهب وتقرض القروض وتتقاضى الفوائد ! وترتب على اتصال اليونان بالشرق فشو التنجامة بين الملوك وعامة الناس على السواء ، بل آمن بالتنجيم أكثر الفلاسفة ! وانتهى التسليم بإمكان التنبوء إلى الإيمان بالقدر ، مع أن هذا الإيمان يتعارض مع الاعتقاد فى سيادة الحظ !

فى هذه الفوضى التى سادها انحلال الأخلاق وشاعت فيها بلبلة الفكر ، كان من الطبيعى أن تظهر قلة من القديسين كرجع لروح العصر ، وهذا ما سنراه فى جمهرة فلاسفة هذا العهد ، وأصبح هدف الناس الهرب من الحظ السيئ ، لا الإقدام على فعــل خير إيجابى ، فى مثل هذا العصر « ترتد الميتافيزيقا إلى الوراء وتحتل الأخلاق — وقد أضحت فردية — مكان الصدارة ، ولم تعد الفلسفة شعلة نار تهدى قلة من طلاب الحقيقة ، بل أضحت أشبه ما تكون بعربة أسعاف تتبع المعركة القائمة من أجل البقاء ، وتلتقط الصرعى من الضعفاء والجرحى » فيما يروى برتراند رسل[1] ؛

وانعكست هذه الروح على فلاسفة العصر ، فانصرفوا عن التفكير فى الوجود إلى البحث فى سلوك الإنسان ، وتطلعوا إلى السعادة الفردية والطمأنينة

---

(1) Bertrand Russell, op. cit., ch. XXV, p. 241—51

السلبية ، لأن من يفتقد حريته وأمنه فى العالم الخارجى ، ينطوى فى العادة على نفسه ، ويفتش فى باطنها عما افتقده خارجها ، وهذا ما سنراه فى مدارس العصر الهلينستى حين تلتمس هدوء البال وطمأنينة النفس دون التطلع إلى التمتع بالسعادة الإيجابية على نحو ما سنعرف بعد .

افتقد التفكير اليونانى الأصالة منذ القرن الثالث قبل الميلاد حتى الثالث بعده ، حين ظهرت الأفلاطونية المحدثة ، واضمحلت الحياة العقلية بعد الفلسفة الشامخة التى شادها عملاق الفكر اليونانى « أرسطو » وأصبح الفلاسفة يستخفون بالنظر العقلى المجرد ، ويسخرون التفكير لخدمة الأخلاق .

## خصائص التفكير فى هذا العصر :

كان أكبر خصائص التفكير عند مدارس العصر الهلينستى الذاتية المسرفة (intense Subjectivism) إذ اختفت الروح العلمية الخالصة ، وتلاشت الرغبة فى طلب الحقيقة لذاتها ، وراحت الدهشة التى أوحت بالتفلسف فيما قال أرسطو من قبل ، وأصبح الباعث على التفلسف رغبة الفرد فى الهرب من متاعب الحياة وشرورها ، وأضحت قيمة الفلسفة مرهونة بمدى تأثيرها فى حياة الإنسان ، وبدا انتشار الذات anthropocentric فأخذ الفيلسوف يقيم الإنسان فى مركز الكون أو يجعل ذاته مركز الوجود ، ego centric وأصبح كل شيء يدور حول الإنسان فى مصيره وقدره وسعادته ؛ وكانت الديانة قد فسدت وأخذت الفلسفة تقوم بمهمتها كرسى أمان من أعاصير الحياة ، ومن أجل هذا أصبحت بالضرورة فلسفة عملية ، وأضحت قبل كل شيء فلسفة أخلاقية ، وخضعت كل فروع التفكير للأخلاق ، وانصرفت عن تفسير الوجود والتأمل فى طبيعته إلى دراسة الحياة الإنسانية والكشف عن مقوماتها .

وكان لهذه الذاتية نتائجها التى تلازم عنها ، وأخصها النظر إلى الموضوع من جانب واحـــد one- sidedness والافتقار إلى الأصالة originality

ثم الشك الموغل Scepticism فإذا كان الناس لا يهتمون بمشاكل الوجود الكبرى ، ويقصرون عنايتهم على البحث فى حياتهم ، فإن نظرتهم تدور حول الأخلاق ، وتبدو ضيقة ومقصورة على جانب واحد منها ، لأن من لا يستطيع أن ينسى ذاته ، لا يقوى على أن يغوص فى فضاء الوجود ويفقد نفسه فى متاهاته ، ولكنه ينظر إلى الأشياء من ناحية تأثيرها فيه ، ومن ثم يفتقد القدرة على أن يبدع جديداً فى مجال الفكر البشرى ، إنه يجعل ذاته مركز كل شيء ، والكون كله يدور حول ذاته ، وفى غمرة الاهتمام بالذات اختفت المذاهب الفلسفية الشامخة التى استوعبت الوجود كله ، وأصبحت الميتافيزيقا والفيزياء والمنطق لا تدرس لذاتها ، وإنما تدرس لخدمة الأخلاق ، وضيق النظرة يقترن فى العادة بالتعصب fanaticism والفلسفة التى تتسم بالضيق تنتهى عادة بالتطرف ، فتدور حول فكرة واحدة ، وتغفل كل ما عداها ، وتمضى فى فكرتها مغمضة العينين حتى نهايتها ، فإذا كان الرواقية قد جعلوا الواجب شعارهم ، فقد تصوروه على نقيض كامل للدوافع الفطرية ، بصرامة لم تعرف من قبل هذا إلا عند الكلبية ، وقريب من هذا التطرف يقال فى مذهب الشكاك وفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، ومن هنا جاز القول بأن أكبر مميزات هذا العصر الافتقار إلى سداد التفكير واتزانه ، فقد اختفى الصفاء والهدوء الذى كان يميز التفكير الأفلاطونى والأرسطاطاليسى ، وأخذ مكانه غلوّ فى التصور وتجسيم لجانب فى الموضوع على حساب بقية جوانبه ، مما يصح أن يوصف بتورم التفكير وانتفاخه turgidity of thought.

كان ثانى نتائج الذاتية فى تفكير هذا العصر ، الافتقار إلى الأصالة والابتكار ، إذ كانت الميتافيزيقا والطبيعة والمنطق لا تدرس إلا من أجل غايات عملية ، ومن ثم امتنع عليها أن تزهر أو تثمر ، وقد أخذ مفكرو العصر يرتدون إلى الماضى ويعملون على بعث تراثه ، ارتد الرواقية إلى

هيرقليطس فى تفكيرهم الفيزيقى ، وأحيا الأبيقورية مذهب ديمقريطس فى الجواهر الفردة atoms بل حتى فى مجال الأخلاق الذى وقفوا عليه جهودهم لم يبدعوا فيه جديداً ، فالرواقية ارتدوا إلى الكلبية واستعاروا منهم أفكارهم الرئيسية ، وعاد الأبيقورية إلى القورينائية وأخذوا عنهم صفوة آرائهم ؛ إنهم جميعاً كانوا يعيدون تنظيم الأفكار القديمة ، مع غلو فى هذه الناحية أو تلك ، ولف هذه الفكرة والدوران بها فى كل الجهات ، واعتصارها جافة عسى أن تسكب قطرة من حياة جديدة ، ولا شيء بعد هذا كله يمكن اعتباره أصيلا مبتكراً ! منذ أول رواقى حتى آخر أفلاطونى محدث فى هذا العصر ، لم تظفر الفلسفة بمبدأ واحد يمكن أن يقال إنه جديد مبتكر ، إلا إذا اعتبرنا العناصر التى تلقاها هؤلاء الأفلاطونيون المحدثون من الشرق !

وثالث نتائج الذاتية الانتهاء إلى الشك ، إلى إنكار كل معرفة ورفض كل فلسفة ، تماماً كما حدث عند السوفسطائية من قبل ، فإنهم جعلوا الفرد مقياس الحق والباطل ، ومعيار الخير والشر ، فتأدت بهم هذه الذاتية إلى رفض القول بموضوعية الحقائق وثبات القيم الأخلاقية ، وقريب من هذا حدث للعصر الذى أعقب الفلسفة الأرسطاطاليسية ، فالذاتية التى دارت حولها فلسفة الرواقية والأبيقورية عاصرها شك حقيقى تمثل عند معاصريهم من البيرونيين[٢] .

والآن نعقب على هذا التمهيد بالحديث عن ثلاث مدارس متعاصرة شغلت العصر الهلينستى هى مدارس الرواقية والأبيقورية والشكاك .

---

(1) Stace, op. cit, p. 340—43

# الفصل الأول

## مذهب الرواقية فى الأخلاق

تمهيد فى نشأة الرواقية والأبيقورية – تعاليم الرواقية – اتصال مذهبهم بالنزعة الكلبية – الرواقية والجبرية – الرواقية حماة الأخلاق فى عصر انحلال – تأثير الرواقية فى خلفائهم – تعقيب

---

### تمهيد فى نشأة الرواقية والأبيقورية :

قلنا إن سقراط قد دعا إلى السعادة التى تقوم فى سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الحس ، ورأينا كيف اعتنق القورينائية فكرة السعادة بعد أن حولوها إلى لذة حسية عاجلة ! وكيف احتضن الكلبية دعوته إلى ضبط النفس وكبح الهوى ومضوا فيها حتى استحالت عندهم إلى عزوف عن اللذات وانصراف إلى حياة الزهد والحرمان ! ورأينا كيف اجتمعت فكرة السعادة مقرونة بضبط النفس فى فلسفة أفلاطون وأرسطو – مع خلاف بينهما فى تفسير العنصرين وتحديد مضمونهما ، وكما عجز أنصاف السقراطيين عن الإحاطة بمذهب أستاذهم كلا متكاملا ، عجز خلفاء أرسطو عن تفهم مذهبه الشامخ ، فتفرع مذهبه إلى مذاهب ، تبنّى زينو + ٢٧٠ ق . م Zeno فكرة الطبيعة الناطقة ومضى فيها حتى نهايتها ، فاستحالت عنده إلى ضرورة العمل على قمع الأهواء ووأد الشهوات ومحاربة اللذات والإشادة بحياة الزهد والحرمان ، تحقيقا للسعادة السلبية التى كانت سمة العصر كله ، وأنشأ مدرسة الرواقية[1] Stoic school أما أبيقور + ٢٧٠ ق . م Epicurus فقد راقه

---

(١) هذه ملاحظة كولدروود ص ٣٢٢ من مصدره السالف الذكر وهو ينحدر بمذهب الرواقية والأبيقورية إلى أرسطو ، أما سدچويك فإنه ينحدر بنظرية زينو الأخلاقية إلى =

القول باللذة ووحّد بينها وبين السعادة ، فمضى فى الفكرة حتى تحولت عنده إلى دعوة للتمتع باللذات ، ابتغاء الحصول على طمأنينة النفس ، وأنشأ مدرسة تبشر بدعوته هى مدرسة الأبيقورية Epicurian school ومرد الاتجاهين المتضادين آخر الأمر إلى أرسطو ، ثم هما متفقان بعد هذا فى جعل السعادة السلبية غاية قصوى للحياة .

ونريد أن نقصر حديثنا فى هذا الفصل على مذهب الرواقية وقد كان أعلامهم من آسيا ، وامتد المذهب من القرن الثالث قبل الميلاد إلى عهد الإمبراطور ماركوس أورليوس المتوفى عام ١٨٠ م .

## تعاليم الرواقية :

تقوم فلسفة الرواق الأخلاقية على مبدأين يقرر أولهما أن العالم يخضع لقانون مطلق لا يبيح استثناء ، ويرى ثانيهما أن طبيعة الإنسان التى تميزه من سائر الكائنات تتمثل فى جانبه العاقل ، وقد لخص هذين المبدأين شعارهم الذى يقول : عش على وفاق الطبيعة ( أى العقل ) لأن لهذا الشعار وجهين ، فالناس مطالبون من ناحية بأن يتشبهوا بالطبيعة بمعناها الواسع ، بمعنى أن يتصرفوا بمقتضى قوانين الوجود ، ثم هم من ناحية أخرى مطالبون بأن يخضعوا سلوكهم للطبيعة بمعناها الضيق وهو العقل ، وكلا الأمرين واحد فى نظر الرواقية ، لأن العالم يسير وفاقا لقانون العقل ، والإنسان الذى يتبع طبيعته العاقلة يتشبه بالعالم الأكبر ، والإنسان لا يملك عصيان قوانين الوجود ، ولكنه — ككائن عاقل — هو الوحيد الذى يطيع هذه القوانين عن وعى وتعمد وإدراك ، ابتغاء تحقيق سعادته .

---

= الكلبية الذين تلقوا اتجاههم عن سقراط ، وإن تضمنت نظرية زينو عنده عنصرا ينحدر لا محالة إلى أكاديمية أفلاطون ( ص ٧٢ فى النص الإنجليزى و ١٥٥ فى ترجمتنا العربية ) ويقول برترند رسل ( ص ٢٧٦ ) إن أتباع أفلاطون كانوا يتهمون زينو بانتحال آراء الأكاديمية لنفسه . ولكل من هذه الآراء فى رأينا نصيبه من الصواب .

وهكذا تصبح الفضيلة هي العيش وفاقا للعقل ، وترتد الأخلاقية إلى حكم العقل ، ويستبعد الهوى كما تستبعد إرادة الفرد باعثاً على الأفعال الإنسانية ، والحكيم هو الذى يخضع حياته واعياً لسنن الوجود كله ، ويعتبر نفسه مجرد ترس فى الآلة الكبرى ، يسير معها ولا يشذ عنها .

اعتنقوا القول « بالعيش وفاقا للطبيعة » كقاعدة إيجابية عامة للسلوك الإنسانى ، فمن أين تلقوا أصول هذه الفكرة ؟ قيل إن « زينو » مؤسس هذه المدرسة قد استمع إلى رجال الأكاديمية وتأثر بتعاليمهم ، وعنهم أخذ أصول دعوته ، ولا غرابة فى هذا الرأى الذى يميل إليه سدچويك — فإن رد الأخلاقية إلى العقل ينحدر إلى سقراط ، ويشيع فى فلسفة أفلاطون وأرسطو ، وكانت إقامة الأخلاقية على العقل وليس على وجدانات الذات وحلوسها قوام جميع المذاهب الأخلاقية الأصيلة فيما يلاحظ « ستيس » ولكن الذى يميز المذهب الرواقى عن سابقيه يقوم فى التفسير الجانبى الضيق لهذا المبدأ ، فأرسطو كان يرى أن طبيعة الإنسان الجوهرية تتمثل فى عقله ، ولهذا أوجب على الإنسان أن يخضع سلوكه لحكم العقل الذى يميز الإنسان من سائر الكائنات ، ولكن أرسطو قد فطن — كما ألمعنا من قبل — إلى أن الأهواء والشهوات لها مكانها فى طبيعة الإنسان ، ومن أجل هذا لم يطالب بالعمل على استئصالها وقمع ندائها ، بل قنع بإخضاعها لحكم العقل وإملاءاته ، أما الرواقية فقد احتقروا هذه الأهواء واعتبروها مخالفة فى جوهرها لمنطق العقل ، ومن ثم طالبوا باستئصالها وإبادتها ما أمكن ذلك — وهذا ما سموه بالأپاثيا Apathy شعور الإنسان باللامبالاة adiaphorism وانعدام إحساسه بما حوله insensibility to invironment وإماتة الذات Self-mortifisation واعتبروا الحياة حربا أو معركة يشنها العقل لإماتة الشهوات وإبادة الأهواء ومحوها من الوجود ، فكان طبيعياً أن تنتهى الأخلاق الرواقية بمذهب فى الزهد الموغل الذى ينقصه التوازن ، تحقيقاً لنوع من السعادة السلبية

اعتبروه غاية الحياة القصوى — كان أرسطو يعتقد أن الفضيلة وحدها ذات قيمة باطنية ذاتية intrinsic ولكنه أفسح للخيرات والظروف الخارجية — من مال وجاه وصحة وشرف — مكانا فى نظام الحياة ، أما الرواقية فقد أكدوا أن الفضيلة هي وحدها الخير ، والرذيلة هى وحدها الشر ، وكل ما عداهما يعتبر على الحياد تماما (neutral) وبهذا خرج من نطاق الشر الفقر والمرض والألم والموت ونحوه ، واستبعد من الخيرات الثراء والصحة واللذة والحياة ونحوها ، وتأدى بهم هذا إلى القول بأن الإنسان إذا انتحر لم يقض على شيء ذى قيمة ! ويبدو هذا على غير اتساق مع فضيلة الشجاعة التى أولوها كل تقدير ، وتعارض مع اعتقادهم فى تنظيم العالم فى ضوء العناية الإلهية ، إذا كان الناس ينقادون للتخلص من الحياة هربا من مواجهة شرورها ، فكيف يجوز للحكيم الرواقى الذى يعتقد أن الألم ليس شرا أن يتخلى عن وظيفته بالانتحار؟ ولكن الرواقية قالوا إن الألم ليس بشر ، ومع هذا فالإنسان فى حل من رفض احتماله متى كان من الممكن تحقيق حالة تخلو من الألم ؟ ! ثم إن الحياة عندهم لا تضاف إلى الخيرات بالإضافة إلى أن الحكيم تمر به ظروف يتبين فيها أن الموت أفضل من الحياة ، وتتمثل هذه الظروف فى حالات الأمراض المستعصية والمحن التى تقض مضجع الإنسان[1] !

ومضى الرواقية فى نظرتهم الضيقة للأخلاق فقالوا إن من الحماقة أن ينشد الإنسان لذته ، فليلتمس سعادته التى لا تتحقق إلا بمزاولة الفضيلة ، والإنسان لا يتوخى أن يكون فاضلا ابتغاء اللذة ، بل إنه يتمسك بالفضيلة من أجل الواجب ، والفضيلة تقوم فى الإرادة التى تنصاع لحكم العقل ، فكل خير أو شر فى حياة الإنسان مرهون بإرادته ، قد ينزل به الفقر فلا يمنعه هذا من أن يظل برغمه فاضلا ، وقد يعاقب بالإعدام ولكنه

(1) Cf. Sidgwrick, op. cit., p. 76—7

يستطيع مع هذا أن يموت شريفا ، — مقتديا فى هذا بسقراط — إذ لا سلطان لأحد على الإنسان إلا فى الأمور الظاهرية ، أما التزام الفضيلة أو العدول عنها فمرجعه إلى إرادة الإنسان ، وحريته الباطنية موفورة له تماماً طالما وفق فى تحرير نفسه من قيود جسمه ، ولا يتيسر هذا بغير قمع الشهوات وإماتة الأهواء[1] !

إن الفضيلة تقوم على العقل ، ومن ثم استندت إلى المعرفة ، فارتد الرواقية بهذا إلى رأى سقراط فى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة ، والاستخفاف بالنظر العقلى الخالص ، وربط التفكير بالعمل ، من أجل هذا اعتبروا البحث فى الطبيعيات والمنطق أداة لخدمة الأخلاق ، وصرحوا بأن رأس الفضائل الحكمة ، وأن الحكيم هو الذى تتمثل فيه أسمى صفات الكمال ، ومن أجل هذا قيل إنه لم يوجد فى الماضى مثل هذا الحكيم الذى يرتفع فوق مستوى البشر ، ولا يتعرض للخطأ أبدا ، يُحسن كل ما يفعل ، ويلتزم الهدوء دواما ، ولا يحس ألمـــا ولا حزنا ولا خوفا ولا ندما ، تحفل حياته بالخير والسعادة .

وعن الحكمة تصدر الفضائل الرئيسية الأربع : الاستبصار والشجاعة والعفة والعدالة ، ومن أجل هذا كان الحكيم جماع الفضائل ، والعالم عندهم يتألف من حكماء وحمقى ولا وسط بينهما ، فالناس عندهم إما أخيار إطلاقا أو أشرار إطلاقا ، فإذا سألت الرواقية عن هذا الحكيم أشاروا فى شك إلى سقراط وديوجينز الكلبى ، وقالوا مع هذا إن عدد الحكماء فى هذه الدنيا آخذ فى التناقص !

### اتصال مذهبهم بالنزعة الكلبية :

فى كل هذا نتبين وجوه المذهب الكلبى يبعث من جديد ، إذ كان

(1) Bertrand Ressalt, op. cit., p. 277.

المذهب السقراطى — فى جانبه الذى احتضنته الكلبية — أكثر تعاليم السابقين على الرواقية ملاءمة لهم ، كان سقراط قديس الرواقية طوال تاريخهم ، راقهم موقفه أثناء محاكمته ، فقد رفض الهرب من السجن حين دُبر له ، اعتقاداً منه أن هذا جبن وعصيان لقوانين البلاد ، واستقبل الموت هادئاً شجاعا ، اقتناعاً منه بخلود النفس ، وأصرّ على تجنب الظلم إيماناً منه بأن مرتكبه يؤذى نفسه أكثر مما يؤذى غيره ... بل راقهم أسلوبه فى حياته ، وتوخيه البساطة فى مأكله ومشربه ، وانصرافه التام عن متع الدنيا ومباهجها[1] ... وهذا هو الجانب الذى تبناه الكلبية من سقراط ، ومن أجل هذا حرص الرواقية على إحياء النزعة الكلبية وإن أدركت على يد جمهرتهم تعديلات أفضت بهم إلى التناقض ! عدلوا نزعة الكلبية فأداروا أطرافها وألانوا فظاظتها وخففوا ألوانها وابتعدوا فى تفسير مبادئها عن معانيها الأصلية ، وزعزعوا تزمتها بإباحة الاستثناء فى قواعدها ، وانتهى هذا بهم إلى التناقض وعدم الاتساق ، وأظهر هذه التعديلات تبدو فى :

١ — مبدأ الاستئصال الكامل للأهواء والشهوات ، قالوا باستحالة ذلك ، فإن تيسر استئصالها انتهى هذا بالإنسان إلى الجمود والعجز عن العمل ، ومن أجل هذا قالوا إن الحكيم يعانى الانفعالات كما يعانيها غيره من الناس ، بل جاهر متأخرو الرواقية بأن الحكيم الذى لا يهيج ولا ينفعل لا وجود له بين البشر ، إذا استثنيت واحداً أو اثنين من أبطال الأخلاق استطاعا أن يحققا هذا المثال فى العصور القديمة ، فالحكيم عندهم يتأثر بانفعالات معتدلة معقولة ، لأن جذور هذه الانفعالات متأصلة فى طبيعته ولكنه من فرط قدرته على ضبط نفسه لا يأذن لانفعالاته بأن تنمو حتى تتحكم فى سلوكه وتسيطر على توجيهه .

٢ — مبدأ حياد الأفعال ، كان مؤداه أن كل ما عدا الفضيلة والرذيلة

(1) Ibid., 276

لا يدخل فى عداد الخيرات ولا فى عداد الشرور ، استمسكوا بالمبدأ ثم قالوا : إن بعض ما يكون على الحياد مفضل على البعض الآخر ، فالحكيم إذا خُير بين الصحة والمرض اختار الأولى ، وبهذا انتهوا إلى تصنيف الأشياء التى اعتبرها الكلبية على الحياد إلى ثلاث فئات : ما يجب تفضيله وما يجب اجتنابه وما يجب اعتباره على الحياد إطلاقا .

٣ — المبدأ القائل إن الناس أخيار أو أشرار ولا وسط ، عدلوا هذا المبدأ فقالوا إن مشاهير الأبطال وساسة التاريخ وإن كانوا فى زمرة الحمقى إلا أنهم أقل من غيرهم تلوثاً بشرور البشر ؛ وكان الرواقية يترددون فى اعتبار أنفسهم حكماء ، ويستحون أن يضعوا أنفسهم فى مستوى سقراط وديوچينز الكلبى ، ولكنهم أبقوا على الفوارق التى تفصل بينهم وبين عامة الناس ، إنهم ليسوا فى مستوى الفضلاء والحكماء ولكنهم يتطلعون إلى هذا المستوى ويعملون على تحقيق هذا المثال .

ومع هذا كله كانوا على اتفاق مع الكلبية — والأبيقورية بعد — فى اعتبار السعادة السلبية التى تتمثل فى طمأنينة النفس غاية قصوى لحياة الإنسان .

استناداً إلى هذا كله ذهب مؤرخو الرواقية إلى أنهم كانوا أقل من الكلبية اتساقاً فى تفكيرهم ، وإنهم كانوا إذا كشفوا فى تفكيرهم تناقضاً لم يكترثوا له ! بل قالوا إن الرواقية لم يبدعوا جديداً فى مجال الأخلاق — كما كان شأنهم فى مباحث الطبيعيات — وإن كان من حقهم أن يدّعوا أنهم ابتكروا فكرة جديدة واحدة هى فكرة العالمية Cosmopolitanism ومؤداها أن يعتبر الإنسان الكرة الأرضية كلها وطناً له ، والعالمية الرواقية تمثل وحدة معنوية تجمع بين الآلهة والبشر ، وأساسها الاتحاد فى الجوهر ، والفكرة لا تتضمن فى أصلها معنى سياسياً ، فإن المدن التى يقيم بها الناس تنطوى على فروق تقضى على المساواة ، أما المدينة الإلهية ففيها تتساوى

جميع الكائنات الناطقة ، إنهم لم يقولوا قط بإمكان تحقق هذه الجماعة المعنوية فى مدينة أرضية ، إنهم ليسوا من دعاة « المدينة الفاضلة » « اليوتوبيا » بل أوجبوا الخضوع للنظم المتواضع عليها كما هى بغير اعتراض ، ومن أجل هذا لم يحتجوا على نظام الرق ! ومع هذا أثرت فكرتهم فى مشرعى القانون الرومانى ، فانتهوا إلى إصلاح المجتمعات بتحريم كل هياج سياسى .

والواقع أن فكرتهم عن العالمية قد نشأت عن أصلين من أصول مذهبهم : أولهما يقول إن الكون واحد نشأ عن إله واحد ، وينظمه قانون واحد ويكوّن نظاما واحداً — وثانيهما يقول إن الناس وإن خالف بعضهم البعض فى أمور غير جوهرية ، متفقون فى طبيعة أساسية واحدة هى العقل الذى يشارك فيه الناس جميعاً ، ولهذا ارتدوا من حيث هم كائنات ناطقة إلى ماهية واحدة ومن ثم وجب أن يؤلفوا وطناً واحدا ، وأضحى تقسيم العالم إلى دول متحاربة متنابذة تناقضاً لا يساير طبيعتهم العاقلة ، ومن هنا قالوا إن الحكيم ليس مواطناً فى دولة ما ، بل هو مواطن عالمى ، وكانوا فى هذا كله يطبقون مبادئ أكدوها من قبل ، فإذا استثنينا هذه الفكرة جاز لنا أن نقول إنهم لم يبدعوا فى الأخلاق — ولا فى الطبيعيات — جديدا ، بل كانوا يعيدون تكوين أفكار سبق إليها أسلافهم — وكانوا يتميزون بالأفق الضيق والتزمت البالغ ، و فلسفتهم بدت الذاتية التى كانت سمة العصر ، وفى ضوئها تجلى تحزبهم فنظروا إلى الأمور من جانب واحد وأغفلوا كل ما عداه من جوانب ، واختفت الأصالة فى تفكيرهم ، وحصروا اهتمامهم فى : كيف يجب أن أعيش[1] ؟ وفى غمرة الاهتمام بالذات افتقدنا التفكير الشامخ الذى يمتاز بالشمول والأصالة .

**الرواقية والجبرية :**

وحّد سقراط بين الفضيلة والمعرفة فاستبعد حرية الاختيار على نحو

(١) قال بهذا الاتجاه فى فهم الرواقية W. T. Stace فى مصدره السالف ص٣٤٩-٥٣

ما أشرنا من قبل ، روى عنه « اكسانوفون » Xénophon أنه سئل عن أولئك الذين يعرفون الخير ويتجنبون فعله ، هل يمكن أن يوصفوا بالحكمة والعفة ؟ فقال سقراط إن الناس يتخيرون من بين ما يمكن فعله ما يعرفون أن فيه مصلحة لهم ، فيأتونه ابتغاء هذه المصلحة ، ومن أجل هذا كان الذين يفعلون عكس ما يعرفون مجردين من الحكمة وضبط النفس ؛ فتمشى سقراط بهذا مع نظريته فى التوحيد بين المعرفة والفضيلة وانتهى إلى أن الإنسان مجبر على فعل الخير متى عرفه ، واستبعد بهذا حرية الإرادة من مجال الأخلاق .

والذين أخذوا عنه نظريته فى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة تأدوا إلى هذه النتيجة ، فأفلاطون وإن قدم تفسيرا جديدا للذين يتجنبون الخير عن علم به ، قد استبعد بدوره حرية الإرادة من تصرفات الإنسان ؛ وأبطل أرسطو نظريتهما فى التوحيد بين الفضيلة والعلم فانتهى إلى إقرار الحرية ، ولكن الرواقية قد أخذوا بنظرية سقراط وزادوا فقالوا بوحدة الوجود pantheism تفسيراً للكون ، فتأدى بهم هـــذا إلى القول بالجبرية ، فالله ( أى اللوغوس أو القدر (logos or fate) وهو العقل الكلى الذى تقع وفاقا له أحداث الوجود ) يترتب على الاعتقاد به القول بالضرورة المطلقة ، والطبيعة تجرى وفاقاً لهذه الضرورة التى لا مجال فيها لاتفاق أو مصادفة ، وقالوا إن الجبرية (determinism) يؤيدها الفهم المشترك Common Sense وتشهد بها قوانين الطبيعة ويزكيها المنطق وتقرها الأخلاق[1] :

فأما الفهم المشترك بين الناس فيسلم بالنبوة ، وهى تتضمن سبق العلم

---

( ١ ) انظر فى هذا والكثير مما رويناه عن موقف الرواقية من الجبرية كتاب : P. Janet, et G. Séailles, L'Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et les Ecoles, ١٩٣٠ والنسخة الإنجليزية ( تنقص بعض فصوله ) فى جزءين تحت عنوان Hist. of the Problems of Philosophy — ص ٣١٦ وما بعدها وكذلك مادة Free Will فى دائرة المعارف البريطانية .

بالمستقبل ( foreknowledge ) ويقوم هـــذا على التنبؤ الذى لا يستند إلى المصادفة .

أما قوانين الطبيعة فتقوم على مبدأ العلية ، فلكل معلول علة ، والقول بأن شيئاً وجد بغير علة شبيه بقولنا إنه وجد من عدم !

والعقل يحملنا على التسليم بأن كافة الأشياء تقع قضاء وقدرا ، ويراد بالقضاء ما يقصده الإغريق بالتتابع القائم بين الأحداث بعضها والبعض ؛ والارتباط القائم بين العلل ومعلولاتها فإن شيئاً لا يحدث إلا ويكون وقوعه أمرا لا مناص منه ، ولن يقع أمر دون أن تكون له علة تكفى مبررا لوقوعه ، والقدر هو العلة الأزلية الأبدية فى وقوع الأشياء ، علة ما كان منها فى الماضى وما يقع فى الحاضر وما سيحدث منها فى المستقبل . . . ومن تبين العلل استطاع أن يتنبأ بمعلولاتها قبل وقوعها ، وكما أن البذر تكمن فيه نواة ما ينتجه من نبات ، فكذلك الحال فى العلل ، تكمن فيها الأحداث التى تقع فى المستقبل(١) وسنرى بعد قليل أثر هذا كله فى حياة الحكيم .

والجبرية فى المنطق تبدو فى قولنا عن القضيتين المتناقضتين أن حتمية إحداهما تستبعد لا محالة إمكانية الثانية ، فإذا صدقت أولاهما كذبت الأخرى بالضرورة .

على هذا النحو تقوم الجبرية فى رأى الناس ، وتشهد بها قوانين الطبيعة والمنطق معاً ، فما الذى يمنع قيامها فى سلوك الإنسان ؟ إن طمأنينة النفس التى ينشدها الحكيم الرواقى لا تتيسر إلا مع قيام الضرورة التى تقتضيها العناية الإلهية ( ويعنون بها الضرورة العاقلة التى تشمل الكليات والجزئيات ) ، فإذا اعتقد الحكيم بهذه العناية والضرورة التى تقتضيها سلم بأن الأحداث التى

---

(١) Cicero, Divination فقرة ٥٤ و٥٥ — وهما فى ترجمتنا العربية « عالم الغيب فى العالم القديم » ص ١١٨ — ١٢٠ ك ١ وفيه يعرض أدلة الرواقية توطئة للرد عليها فى الكتاب الثانى .

تقع لا مناص من وقوعها ، ولا مهرب له من احتمال آثارها ، فيزايله الخوف ويتحرر من ضغط الانفعالات ، وبهذا تتحقق له طمأنينة النفس ، إنه يرضى بالمحن التى تنزل به اعتقادا منه بأنها مقدرة عليه فيتفادى القلق ويوفر لنفسه السعادة السلبية التى ينشدها ، وإن أباح الرواقية الانتحار تخلصاً من الحياة متى تعذر احتمال المحن !

وقالوا إن الله لا يقصد لغير الخير وإن اقتضى تحقيق الخير فى بعض الأحيان استخدام وسائل ليست خيرا ، وأن الشر مرجعه إلى الإنسان وحرية اختياره ، وحاولوا التوفيق بين الضرورة ( أى القدر ) وحرية الإنسان فى فعل الشر ، فقالوا إن هناك ضرورة تبدو فى الظروف الخارجية التى تحرك الإنسان للعمل ، والناس يتفاوتون فى مدى تأثرهم بهذه الضرورة ، ويتفاوت التأثر بتفاوت الخُلق عند الناس ، وإن كان الخلق بدوره من فعل القدر ! فالظروف الخارجية تدفع الناس إلى العمل ولكن الخلق هو الذى يعين سلوكهم ، وقد أشرنا إلى أن السعادة فى رأيهم لا تتأثر بالظروف الخارجية ، وإنما ترجع إلى موقف الإنسان الباطنى إزاءها ، ومن أجل هذا حرصوا على مطالبة الإنسان بضبط انفعالاته ، ورأوا أن إنكار القدر يفضى بصاحبه إلى أحكام تحول دون السعادة ، فالندم مرده إلى الاعتقاد بأن ما حدث كان يمكن ألا يقع على هذا النحو ، والخوف ينشأ عن الاعتقاد بأن المستقبل لا يخضع لجبرية هـــذا القدر ، والحكيم الرواقى يسلم بالقدر فى غير مبالاة أو اكتراث ، وبذلك يتفادى الانفعالات ويكون بإرادته سعيدا .

جاهر الرواقية بأن الوقوع فى الرذيلة اختيارى ، عزاه « خريسبوس » + ٢٠٧ ق . م **Chrysippus** إلى المحيط الاجتماعى وما يوحى به للإنسان من أحكام خاطئة ومعتقدات باطلة ، فإنهم سبقوا « چان چاك روسو » فى القول بأن الشر ليس أصيلا فى طبائع البشر — كما زعم هوبز وأمثاله — ومن

الممكن فى رأيهم أن يتفادى الإنسان الوقوع فى الشر لو استفتى عقله واستجاب لحكمه ، ومن ثم كان الإنسان مسئولا عن أفعاله .

هذا هو مجمل موقفهم من مشكلة الجبر والاختيار ، وقد كان مثاراً لحملة من النقد شنها عليهم خصومهم من الأبيقورية وأتباع الأكاديمية الجديدة بوجه خاص ، ولكنهم اضطروا للاعتقاد فى الجبر ابتغاء كفالة السعادة التى كانت عندهم غاية الحياة ،

## حماة الأخلاق فى عصر انحلال :

وبعد ، فإن إنعام النظر فى المذهب الرواقى يشهد بمدى تأثره بالروح الشرقية التى شاعت منذ بدء العصر الهلينستى ، وكان من أثر هذا اعتقادهم فى التنجيم والعرافة وتعبير الرؤيا الصادقة ونحوها ، ولكنهم كانوا — وهذه هى أكبر مفاخرهم — مثلا فى الغيرة على الواجب والتحمس فى نصرة الفضيلة ، والترفع عن الدنايا واحتقار الغايات الوضيعة ، فكانوا — فيما يقول Schwegler حماة المثل الأخلاقى الأعلى فى عصر يسوده الانحلال والانحطاط — وحسبنا أن نسوق شاهـدا من « ابكتيتوس » مصداقا لما نقول :

كان « ابكتيتوس » + ١٣٠ م Epictetus عبداً رقيقاً ، ولكن العبيد يتساوون فى المذهب الرواقى مع سائر الناس لأنهم جميعاً أبناء الله ، وقد سبق المسيحية فى التنديد بالاسترقاق وتجريم عقوبة الإعدام ، والتبشير بمعاملة المجرمين على أنهم مرضى يفتقرون إلى العلاج ولا يقوّمون بالعقاب ... وغير هذا مما نادى به الكلبية والرواقية معا ، وكان ابكتيتوس يطالب الإنسان بأن يحاسب نفسه كل يوم ، وأن يرد الإساءة بالإحسان ، ويتوخى الامتناع عما يحب ويشتهى ...

وقد رُوى عنه أنه كان يقول ما مؤداه : إذا قدر لى أن أموت لم أجد

فى الإقدام على الموت ما يدعو إلى التأوه والتألم ! وإذا قدر لى أن أُزج إلى السجن ، لم أذهب إليه باكيا منتحبا ! وإذا قدر لى أن أعانى مرارة النفى لم أذهب إلى منفاى مكتئبا متخاذلا ، وإذا طلب إلىّ طاغية أن أفشى سرا وهددنى بأن يقيدنى بالأصفاد ، قلت له إنك تقيد ساقىّ ولا تملك أن تمس إرادتى بسوء ، وإذا أرسلتنى إلى السجن أمكنك أن تتحكم فى جسدى دون أن تمتد قدرتك إلى نفسى ، وإذا أنذرتنى بفصل رأسى عن جسدى قلت لك ساخرا : أنا الإنسان الوحيد الذى يستحيل قطع رأسه !

ويقول كذلك : إن الجندى ليقسم ألا يحترم أحدا غير قيصر ، أما نحن فإننا نحترم أنفسنا قبل كل شىء . . . إلى آخر ما يروى عنه . وكان أپكتيتوس — كما كان أكثر الرواقية — يعمل بما يقول ، قيل إن مولاه أخذ يوما فى تعذيبه ، فلوى ساقه وأپكتيتوس يبتسم قائلا : ستكسر رجلى ، فلما كسرت قال له هادئا : ألم أقل إنها ستنكسر ؟ ومثل هذا فى حياته وحياة أقرانه كثير لا يحتمل المقام تفصيل القول فيه .

### تأثير الرواقية فى خلفائهم :

اعتنق الرواقية المادية ، فردوا المعرفة إلى الحس وأنكروا أن يوجد موجود لا يكون محسوساً ، وفسروا الكون بوحدة الوجود ، فعارضوا الأديان فى كل ما ذهبوا إليه ، ومع هذا كان تأثيرهم الأخلاقى فى مفكرى المسيحية والإسلام بالغا ، فمفكرو المسيحية منذ القرن الثانى تأثروا بهم فى نظرتهم إلى الفضائل والرذائل ، وتصورهم لصفات الله وعنايته بالبشر ، وكان مرد هذا التأثر إلى إعجاب المسيحيين بتمسك الرواقية بالفضيلة وحرصهم على التدين ، فكانوا يأخذون عنهم ويقتبسون منهم ، ويعتبرون الفلسفة الرواقية مدخلا إلى المسيحية !

وسرى تأثير الرواقية إلى العالم الإسلامى ، فتأثر بهم إخوان الصفا من

ناحية ، وصوفية الإسلام من ناحية أخرى ، وإذا كان المرجح عند مؤرخى التصوف الإسلامى أن الأفلاطونية المحدثة كانت أكبر العوامل الدخيلة تأثيراً فى التصوف الإشراقى النظرى Theosophy ، فالمرجح عندنا أن الأخلاق الرواقية قد ساهمت بنصيب ملحوظ فى تشكيل سلوك الصوفى المسلم ، فإذا كان الإسلام قد أباح للمؤمنين فى حياتهم الدنيا طيبات الرزق ومتع الحياة البريئة ، فجمع بهذا بين الدنيا والآخرة ، فإن جمهرة الصوفية قد غلوا فى العزوف عن متع الدنيا ، وأفرطوا فى مجاهدة شهواتهم إفراطاً يتطلب تفسيره الرجوع إلى العوامل الدخيلة على الإسلام وفى مقدمتها الأخلاق الرواقية .

وفى عصر النهضة فى أوربا اشتد الكلف بإحياء الماضى ، فابتعث المذهب الرواقى « چوست لبس » + ١٦٠٦ Juste Lipse إذ وضع عنه كتابين هما « الدليل إلى الفلسفة الرواقية » ، و « فسيولوچيا الرواقية » ونشر « جيوم دى ڤير » + ١٦٢١ G. du Vair كتاباً عن « فلسفة إپكتيتوس » الرواقى وآخر عن « فلسفة الرواق الأخلاقية » وشاعت النزعة الرواقية فى كتابات « مونتانى + ١٥٩٢ Montainge وغيره من رواد الفكر الجديد .

وفى مطلع العصر الحديث تسربت فلسفة الرواقية إلى ديكارت وأثرت فى تفكيره الأخلاقى ، وظلت تعيش فى الكثير من فلسفات المحدثين حتى تجلت أوضح ما تكون فى مذهب شامخ وضعه « كانط » + ١٨٠٤ Kant عن مبدأ الواجب كما سنعرف بعد ؛ وفى القرن التاسع عشر أحياها أمثال « مين دى بران » Maine de Biran وإمرسون Emerson ولا يزال لهذه الفلسفة أنصارها فى القرن العشرين .

تعقيب :

يحرص مؤرخو الرواقية على تجريح المذهب الرواقى من ناحية التناقض البادى بين مبدئه والنتائج المستخلصة منه ، وشواهدهم على هذا كثيرة نقتبس منها ما يلى :

قالوا إن الفضيلة هى الخير الأوحد ، ومع هذا صرحوا بأن القسوة والظلم يهيئان الفرصة أمام المظلوم لكى يزاول حياة الفضيلة ! وقالوا إن الكون يخضع لقوانين جبرية صارمة والقوانين الطبيعية هى التى تقرر للإنسان أن يكون خيّراً أو شريراً ، ومع هذا ردوا اقتراف الشر إلى اختيار الإنسان ! وقالوا إن الكون مجبر يسير فى طريق مرسوم لا يحيد عنه ، وكل حدث من أحداثه ينشأ عن علة تسبقه ، ومع هذا جاهروا بأن سلوك الإنسان لا يخضع لتدخل خارجى ، بمعنى أن العوامل الخارجية لا تدفع إنساناً إلى ارتكاب شر ! بل إذا صح رأيهم فى جبرية الكون امتنع على إنسان أن ينزل بغيره شرا ، وإذا تعذر هذا كانت الأريحية benevolence التى قالوا بها — وهى خدمة الفرد للآخرين — مجرد وهم وخداع (١) . . إلى آخر ما قيل فى بيان هذه المتناقضات ، وإنصافاً للرواقية نقول إن مذهبهم قد عاش نحو خمسة قرون من الزمان ، بدأ فى الشطر الأول من القرن الثالث قبل الميلاد واستمر قائماً حتى أواخر القرن الثانى بعده — كما قلنا من قبل — فالمعقول أن يكون المذهب قد تعرض خلال هذه القرون لتعديلات جمة طرأت عليه على يد الكثيرين من أعلامه ، ولا سيما وأن كتبهم قد عفى عليها الزمن ، فلم يصلنا منها إلا شذرات لا تشفى غليلا ، وما عرفناه عن مذهبهم تلقيناه عن أقوال خصومهم أو شراحهم — مع استثناء الرواقية الجديدة التى كانت أيام قياصرة الرومان ، أى بعد تأسيس المدرسة بنحو أربعة قرون من الزمان ، وكان أكبر أعلامها سنكا + ٦٥ م Seneca وإبكتيتوس + ١٣٠ م Epictetus وماركوس أورليــوس + ١٨٠ م Marcus Aurelius فإن كتب هؤلاء قد وصلت إلينا كاملة ، فإذا لاحظنا العصر المديد الذى عاشته الرواقية ، وضياع مؤلفات أعلامهم ، لانت أحكامنا على وجوه التناقض التى يأخذها المؤرخون على مذهبهم ؛ ولا نقول

(1) Cf. Bertrand Russell, op. cit., p. 278, 289

إن هذه الملحوظة تكفى تفسيراً لكل وجوه التناقض البادى فى مذهبهم ، فقد روينا عن بعض مؤرخيهم أن الرواقية كانوا – أحياناً – إذا كشفوا فى تفكيرهم تناقضاً لم يعبأوا به ! وليس ذلك عندنا بغريب ، فقد كان الرأى عندهم أن قيمة المنطق تقوم فى مدى خدمته للأخلاق ، وليس لقوانينه قيمة فى ذاتها ، وكانوا فوق هذا يقولون بما سموه بالأپاثيا التى تتمثل فى إماتة الجانب الحيوانى فى طبيعتنا وانعدام الشعور بكل ما يثير انفعالا ، فإذا جمعنا استخفافهم بالاتساق المنطقى إلى إسرافهم فى تقدير عدم المبالاة ، تيسر التسليم بموقفهم السالف من التناقض .

وقيل إن تزمت الرواقية لم يمنع بعض أعلامهم من أن يكونوا طلاب منفعة ، فمن ذلك أن سنكا + ٦٥ م – وقد كان من أشهر أئمة الرواقية الرومانية التى حصرت اهتمامها فى الجانب العملى من الأخلاق – كان يحتقر المال نظرياً ، ولكنه استطاع عملياً أن يجمع ثروة بلغت نحو ثلاثة ملايين من الجنيهات ، أصاب أكثرها من قرض القروض بالربا الفاحش ! وقيل إنه اشترك فى مؤامرة لاغتيال نيرون الذى كان معلماً له ! ومن هنا كان انتحاره[١] .

---

( ١ ) ولكن Will Durant يروى أن الإمبراطور أساء به الظن فنفاه فى جزيرة كورسيكا ثمانى سنوات أعيد بعدها إلى منصبه فى مجلس الشيوخ ووكل إليه تعليم ولى العهد « نيرون » فقضى فى تربيته عشر سنين على غير جدوى ، وورث عن أبيه ثروة طائلة ضاعفها بالاستثمار والربا حتى بلغت ما يعادل ثلاثين مليون دولار أمريكى : وقال لخصومه إن الحكيم لا يتحتم أن يكون فقيرا ، وله أن يجمع المال بطرق شريفة بشرط أن يستطيع التخلى عنه متى شاء وفى غير ندم ، ومع ثرائه عاش ينام على خشبة صلبة زاهدا متقشفا فى ملبسه ومأكله حتى ضمر جسمه ، فجمع فى حياته صرامة النزعة الرواقية من ناحية ، واللين والتساهل من ناحية أخرى ، قاعدته فى وزن الحياة تبدو فى قوله : إنك تحقق غايتك يوم تدرك أن الناجحين فى الحياة هم أكثر الناس تعاسة ! ولما اتهم بالتآمر على نيرون أرسل إليه من يطلب منه أن يموت ! فتلقى النبأ هادئا ، وفتحت أوردته وفارق الحياة كما فارقها سقراط فى هدوء واطمئنان ورباطة جأش . ومهد للمسيحية بفلسفة الرواقية ( التى أصبحت على يده إنسانية معقولة ) حتى قال عنه ترتليان + ٢٢٠ (وهو من آباء الكنيسة المتزمتين ) : إنه منا ! وقال عنه القديس =

ومن مآخذهم أنهم لم يقنعوا باحتقار الأهواء السيئة وحدها ، بل استخفوا بالمشاعر التي تثير في العادة تقدير الناس ، فمن ذلك أن الحكيم الرواقي لا يشعر بالتعاطف الوجداني ! فإذا مات ابنه أو قضت زوجته لم يجد في هذا ما يعوقه عن مزاولة حياته الفاضلة ، ومن هنا كانت آلامه سطحية ، بل قالوا إن الصداقة التي شاد بها أبيقور لا بأس بها ، بشرط ألا تنتهي مصائب الصديق باستثارة الضيق عند صديقه ! والفضيلة عندهم لا توجب على صاحبها أن يحب جاره أو صديقه كما يحب نفسه ، بل استخفوا بالحب كعاطفة ، وإن أعلوا من شأنه كمبدأ يشيع بين الناس جميعاً . .(1) يضاف إلى هذا البرود في تصور العواطف أن الأفعال عندهم محايدة neutral بمعنى أنها لا تكون خيرا ولا شرا إلا بالقياس إلى الغاية التي يتوخاها صاحبها ، وهذا — بالإضافة إلى أنه يناقض رأيهم في الجبرية — لم يمنعهم من أن يعتبروا الأخلاق والقوانين عرفية اصطلاحية تتغير بتغير الزمان والمكان كما قال السوفسطائية والكلبية من قبل .

وقد قلنا إن من مؤرخي الرواقية من سلبهم فضل الابتكار في مجال الأخلاق ، واستثنى من هذا فكرة العالمية ، وربما قيل في نقد هذا الرأي إن الكلبية قد عرفوا هذه الفكرة قبل الرواقية بنحو قرن من الزمان ، فعارضوا فكرة العصبية الوطنية التي لقيت تأييدا حتى من أعلام الفلاسفة من أمثال أفلاطون وأرسطو ، فنفر الكلبية من هذه العصبية وقالوا إن الحكيم لا يخضع لغير القوانين التي تقرها الحكمة ، ومرد التقسيمات التي تفصل بين الأمم إلى أن الناس تنقصهم الحكمة ، ولو قدر لهم أن يكونوا حكماء لسادهم جميعاً

= أوغسطين + ٤٣٠ ماذا يستطيع المسيحي الصادق أن يقول أكثر مما قاله ذلك الوثني ! ذلك أنه حارب القتل والسلب ودعا إلى التزهد ورفع الفروق بين الحر والعبد . . . وكان أكبر تلامذته عبد في بلاط نيرون هو ايكتيتوس + ١٣٠ م السالف الذكر :

**(Story of Civilization, vol. III, p. 301 ff.)**

**(1) Ibid., 276 ff.**

— سادة وعبيداً ، رجالا ونساء — قانون واحد ، هو قانون العقل ، وعندئذ لن يوجد فى المدينة المثالية — الكرة الأرضية — من يفتقر إلى أوامر تصدر إليه عن غيره حتى يبدو سلوكه متمشياً مع منطق العقل ، أو من يطيع أوامر تدعوه إلى التصرف بما يخالف هَدْى العقل ، وهكذا تمّحى العبودية ويزول الرق[1] .

بل رب قائل يقول إن الكلبية أنفسهم قد سبقوا إلى فكرة العالمية ، فقد بدأ الإسكندر بتسفيه سيادة اليونان على شعوب الأرض ، وإزالة الفروق الجنسية بين الشعوب رغبة فى أن يستخلص منها شعبا يدين بإمرته كما قلنا من قبل ، وعندئذ نبتت فكرة العالمية فى بيئة يسودها الإيمان بالتعصب للمدينة ! ولكن الفكرة قد فلسفها الكلبية بعد قليل ، فقالوا بالماهيات الفردية المنفصلة التى لا تربط بينها علاقات ، فبدت ماهية الإنسان عندهم مجردة من علاقة العصبية القومية .

ومع أنا قلنا إن الرواقية قد تلقوا عن الكلبية مجمل مذهبهم ، فإن فكرة العالمية عند الرواقية جاءت نتيجة مباشرة استخلصوها من نظريتهم عن الكون فى جملته ، إذ قالوا إن الكون واحد على النحو الذى ذكرناه من قبل ، وأن الناس تجمع بينهم وحدة العقل ، ومن ثم يكونون جماعة واحدة تخضع لقانون مشترك ، يمنع تبادل الأذى ويوجب التعاون لدفع الضرر الذى يحتمل أن يصيب أى فرد منهم . . . الخ[2] .

وهكذا نلاحظ أن فكرة العالمية وإن قيلت قبل الرواقية بأكثر من قرن من الزمان ، كانت نتيجة مباشرة لمذهب الرواقية فى فهم الكون وتصور حقيقة الإنسان .

---

(1) Sidgwick, op. cit., p. 84—5 ( فى ترجمتنا العربية ص ١١٠ )

(2) Ibid, p. 81. ( فى العربية ص ١٦٦ )

وقد سبق أن ذكرنا أن Stace يؤيد هذا الرأى .

وحقيقة إن الرواقية كانوا يحاربون الأنانية وغيرها من شهوات الإنسان ومطالبه الشخصية ، ولكن دعوتهم فى التزهد لا تنطوى على التضحية والإيثار كما ظن بعض المؤرخين ، فإن الزاهد الرواقى — أو الكلبى أو الأبيقورى — يرفض المشاركة فى الحياة العامة ، ويهرب من تبعات الأزواج والأبناء ويلوذ بحياة العزلة ابتغاء الهدوء وطمأنينة النفس وراحة البال .

وقد تبنّى الرواقية قول أبيقور « عاش سعيداً من أحسن التخفى » وهو قول تردد صداه حديثاً عند ديكارت[1] !

وهذه النزعة تنطوى على الأنانية وتخلو من التضحية والإيثار ، لأن هذا عند أصحابه أداة لتوفير الخير وتحقيق الرفاهية للآخرين ، وهذا لا يتيسر بغير المشاركة فى الحياة العامة وتحمّل التبعات من أجل الآخرين ، وهذا كله إلى جانب أن المتزهد السالف الذكر ، مريض يستحق العلاج من الناحية السيكولوجية كما سنعرف فى الفصل الأخير من هذا الكتاب .

بقى علينا أن نقول إن الرواقية قد جعلوا الأخلاق بتزمتهم الصارخ مطلباً عسير المنال ، قالوا إن الحكيم يسعد وهو على آلة التعذيب ، وأسرفوا فى الاستخفاف بالمحن والتهوين من تأثيرها فى سعادة الناس ، فأى إنسان ذلك الذى يدركه المرض البغيض أو يتعرض للخطر الداهم أو يشرف على الموت أو يلحق به العار . . . فلا يجد فى ذلك كله ما يحول دون تمتعه بالسعادة ؟ منذا الذى يستطيع أن يحرر نفسه من الضغائن والأحقاد ، وينقى قلبه من الحسد والغيرة ، وبمعنى آخر منذا الذى يستطيع أن يتحول إلهاً ؟

---

(١) من دلالات حرصه على راحة البال وطمأنينة النفس أنه حين علم أن السلطات الدينية قد أدانت « جاليليو » + ١٦٤٢ بسبب نظريته فى دوران الأرض — وكان ديكارت قد انتهى بدراسته إلى تأييدها — أصابه الذعر حتى أرجأ نشر رسالته التى شرح فيها هذه النظرية — وهى العالم — وزاد فقال عن المحققين مع جاليليو فى روما : إن لهم من السلطة على أعمالى ما لعقلى من السلطة على أفكارى !

ألم يكن « إبكتيتوس » مغالياً فى تصور قدرة الإنسان على احتمال العذاب والاستمساك بالفضيلة ؟ إن التعذيب كفيل بتحطيم إرادة الإنسان وشجاعته ، ومن المخدرات ما يرد الشجاع العنيد إلى الاستكانة والخنوع ... إن المذهب الرواقى عزاء للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء ، فقنعوا بأن يكونوا فضلاء[1] ! فإن السعادة لا تستقيم مع احتمال العناء فى إماتة الرغبات واستئصال الشهوات ، ولا تتنافى قط مع التمتع بلذات الحياة ومباهجها . ومن الضلال أن نتصور الطبيعة البشرية عقلا خالصاً ، وأن نستبعد من تكوينها جانب الحس ونوازعه ، فإن للغرائز وظيفتها فى المحافظة على الفرد والإبقاء على النوع ، وللعواطف والرغبات أهميتها فى بعث الحرارة والحيوية فى سلوك الإنسان ، وإذا كانت آداب المجتمع تقتضى فى بعض الحالات قمع الشهوات ووأد العواطف ، وجب الحذر من مغبة مجاهدتها ونتائج العمل على قتلها ، مخافة الإصابة بالاضطرابات العصبية والانحرافات النفسية التى نبهت إليها الدراسات السيكولوچية الحديثة ، والخلاص من الصراع الذى يكون بين نوازع الحس ومطالب المجتمع ميسور بتحويل الطاقة النفسية عن أهدافها الطبيعية التى تتعارض مع آداب المجتمع إلى أهداف تتفق مع آدابنا وتساير معتقداتنا ومعاييرنا الأخلاقية ، بهذا الإشباع البديل — غير الأصيل — نتخلص من التوترات التى تقترن بالأزمات النفسية الناشئة عن الصراع السالف الذكر ، أما العمل على إماتة الجانب الحسى والقضاء على نوازعه فكفيل بأن يفقد الإنسان توازنه ، ويدمر شخصيته ويقضى على « تكامل » الطبيعة البشرية ، وما لهذا وجدت مبادئ الأخلاق ومثلها العليا كما سنعرف بشىء من التفصيل فى فصلنا الختامى .

بهذا تكون الأخلاقية ميسورة لكل إنسان ، وتقوم السعادة مقترنة بإشباع الحاجات الدنيوية فى غير تهور ولا إسراف ، فيجرى سلوك

---

(1) Cf. B. Russell, op. cit., p. 286, 290 & 293

الإنسان بمقتضى أوامر العقل دون أن يتخلى صاحبه عن متع الحياة ومباهجها ، أو ينصرف عن مطالب الدنيا ومقتضياتها ، وبهذا يرتفع الإنسان فوق بهيميته من غير أن يتحمل من العناء ما تنوء به طبائع البشر .

ومذهب الرواق بعد هذا صورة من صور الفلسفات الانسحابية التى سادت العصر الهلينستى ، وقد كان لها ما يبررها فى روح العصر الذى أجملنا بيان خصائصه ، إذ ضاقوا بانحلال الأخلاق وتعارض المذاهب الفكرية ؛ وافتقدوا فى حياتهم الأمن والكرامة والحرية فانطووا على أنفسهم وراحوا يبحثون فى خباياها عما افتقدوه خارجها ! ولكن دعوتهم تبدو اليوم فجة هزيلة ، وإذا كان من الغلو أن نقول — مع أمثال « نيتشه » — إن النزعة السلبية من أخلاق العبيد ، وأن نتصور الحياة كفاحاً مريراً لا رفق فيه ولا هوادة ، فإن من المحقق أن حياة الزهد والحرمان والانسحاب من زحمة الشئون العامة يقضى على طموح الإنسان ويسلبه الحيوية التى لا تستقيم بغيرها حياة .

إن الرياضة الروحية التى تمكن من يزاولها من أن يسيطر على مطالب جسمه ويتحكم فى دوافعه أمر يستحق التقدير والإعجاب ، ولكن ابتعاد مثل هذا الناسك الزاهد عن مجتمعه واعتزال تيارات المحيط الذى يعيش فيه — مخافة أن يثير اندماجه فيه القلق فى نفسه — يجعله يعيش كائناً سلبياً على هامش الحياة ، إن حكيم الرواقية الزاهد لا يصلح أن يكون مثلاً عالياً لإنسان المجتمع الحديث ، إن المثل الأعلى يتمثل اليوم فى المواطن الصالح الذى يستغل قدراته ومواهبه وكفاياته فى كفالة الخير للناس ، وتحقيق المصلحة العامة ما يسرت له إمكاناته ذلك ؟ إننا نحمد للحكيم الرواقى قدراته التى ولدتها رياضاته الروحية ، وتعيب اعتزاله المجتمع واكتفاءه بتكميل نفسه ، إذ لا يكفى اليوم أن يكف الإنسان عن إيذاء غيره ، بل يتعين على المواطن الصالح أن يشارك أقرانه ويتعاون معهم على تحقيق الصالح العام .

**مصادر الفصل :**

بالإضافة إلى ما ذكر منها فى هوامش الفصل ، وما ورد منها فى قائمة المصادر العامة آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

E. Zeller, Stoics, Epicureans & Sceptics, Eng. trans. by O. J. Reichel.

R.D. Hicks, Stoic and Epicurean.

Rev. W. W. Capes, Stoicism (Chief ancient philosophies).

G. Rodier, Histoire d'exteriéure et intérieure du Stoicisme (Etudes de philos. grecque) 1926.

E.R. Bevan, Stoics & Sceptics, 1913.

R.M. Wenley, Stoicism.

T. Collardean, Etude Sur Epictète.

Renan, Marc-Aurèle.

W.L. Davidson, The Stoic Creed.

E.V. Arnold, Roman Stoicism.

# الفصل الثانى

# مذهب الأبيقورية فى الأخلاق

تمهيد – تعالم الأبيقورية – نزعة الزهد عند أبيقور –
استمرار المذهب الأبيقورى بعد منشئه – تعقيب

---

## تمهيد :

قلنا إن مدرستى الرواقية والأبيقورية كانتا على اتفاق فى تصور الغاية القصوى من حياة الإنسان ، وإن اختلفت أساليب كل منهما لبلوغ هذه الغاية ، كان هدف كل منهما قائماً فى السعادة السلبية التى تتحقق بطمأنينة النفس وهدوء البال ، ولكن الرواقية توصلوا إلى هذه السعادة بالعمل على قمع الأهواء ووأد الشهوات ومحاربة اللذات ، ومزاولة حياة الزهد والحرمان – كما عرفنا من قبل(١) – أما الأبيقورية فقد التمسوا هذه السعادة نفسها فى حياة الهدوء الخلو من المخاوف والانفعالات ، وتوخوا الابتعاد عن الآلام ورحبوا بالتمتع باللذات ، ومن هنا قيل إن المدرستين قد اختلفتا وسيلة وانعقد الاتفاق بينهما على اعتبار السعادة السلبية غاية قصوى لحياة الإنسان ، فالتقت « أباثيا » الرواقية مع « أتراكسيا » Ataraxia الأبيقورية استجابة لروح العصر الذى عرفنا بعض معالمه .

## تعاليم الأبيقورية :

كان موقف الأبيقورية من القورينائية شبيهاً بموقف الرواقية من الكلبية ،

---

(١) قيل إن وصف تعاليم الرواقية على هذا النحو مبالغ فيه ، انظر :
Zeller, Hist. of Greek Philos., Stoics Epicureans & Sceptics p. 278
وايبرويج Ueberweg, Hist. of Philos, i. 198 فيما يروى W. Fleming فى مادة Apathy فى Vocabulary of Philos. ولعلهم يقصدون مذهب الرواق المخفف بعد التعديلات التى أدركته على نحو ما عرفنا من قبل .

هو موقف إحياء للتراث القديم وبعثه فى صورة جديدة ، إذ أقام الأبيقورية الأخلاقية على وجدان اللذة كما فعل أسلافهم من القورينائية(١) ، فقال أبيقور مع سلفه أرستيبوس إن اللذة هى الخير الأسمى والألم هو الشر الأقصى ، وليس للفضيلة قيمة فى ذاتها ولكن قيمتها تستمد من اللذات التى تقترن بها ، وهذا هو أساس الأخلاقية عند أبيقور الذى كان برغم هذا متزهداً ! ولكنه عدل مدلول اللذة وجعله أرحب وأنبل مما كان عند سلفه ؛ أما تفسير مبدئه فقد جاء على هذا النحو :

أقر اللذة الحسية لأن الإنسان كالحيوان من حيث إنه يطلب لذته منساقاً بفطرته ، وإن سخر عقله لتهيئة الوسائل المؤدية إليها ، واعتبر كل لذة خيراً ما لم تقترن بألم فتصبح من أجل هذا شراً ، بل رأى أن الألم إذا نجمت عنه لذة وجب طلبه ، فتحول مذهب اللذة عنده إلى مذهب فى المنفعة ، وفى ضوء هذا توخى اللذة التى تدوم طوال الحياة ، أى أنه دعا إلى الحياة السعيدة ، ومن أجل هذا رأى أن يحرص الإنسان على ألا تستعبده رغبة شخصية أو لذة فردية ، وأوجب عليه أن يسيطر على شهواته ويتحكم فى أهوائه ، وأن يتخلى عن اللذة متى أدت إلى ألم يكبرها وأن يحتمل الألم من أجل لذة يتوقعها من وراء احتماله .

بهذا آثر اللذات الروحية والعقلية على لذات الحس ، لأن الجسم يحس باللذة والألم ما بقيا ، ولا يستطيع أن يذكر آثارهما بعد انتهائهما ، ولا أن يتوقع حدوثهما فى المستقبل ، إن العقل هو الذى يستطيع أن يذكر ما مضى وأن يتصور ما هو آت ، إن لذة الحس هى لذة الجسم فى حاضره ، وتوقع ألم مقبل قلق عقلى ، وتذكّر سرور سابق متعة حاضرة ، من أجل هذا وجب أن ننشد طمأنينة العقل وأن نذكر أن لذات الحس قصيرة الأمد ولذات الروح أبقى وأدوم ، فى وسع العقل أن يخفف حدة الألم الجسمانى

---

(١) قارن كتابنا « مذهب المنفعة » العامة ص ٥٠ وما بعدها .

بتذكر المتعة الماضية أو توقع اللذة المقبلة ، وبهذا تنشأ التفرقة بين كيف اللذات وأنواعها عند أبيقور لأنه اعترف بالوجدان الناشئ عن تذكر الماضي وتوقع المستقبل ؛ من أجل هذا صور الحكيم الأبيقوري وهو يتطلع إلى السعادة المتصلة والطمأنينة الدائمة ، وإذا كان أرستبوس قد أشفق من التقيد بالمستقبل وطالب بالتحرر من عبوديته ؛ فإن أبيقور يرى أن التحرر من المستقبل عبودية للحاضر ! وإن كان يصرح مع هذا بأن لذة العقل هي التفكير في لذة الحس ، وأنه لا يتصور الخير بعيداً عن لذة الذوق والسمع والبصر ، ويجاهر بأن بداية كل خير تقوم في لذة المعدة — مع أن أبيقور كان مع هذا أقرب ما يكون إلى الزهدة كما سنعرف بعد قليل .

واتفق الأبيقورية مع الرواقية في الاستخفاف بالظروف الخارجية ، والقول بأن الحكيم يستمد غبطته من باطن نفسه دون اكتراث للعوامل التي تفرض عليه فرضا : من أجل هذا يستطيع أن يسعد وهو على آلة التعذيب ، لأنه يجد في أعماق نفسه طمأنينة باطنية (inner tranquility) ترجح كل ألم يحتمل أن ينزل به ، ومع هذا يصرح أبيقور بأن لذات الحس المباحة المشروعة ليست ممنوعة ولا مدعاة للنفور أو الاحتقار ، وزاد فرفع الصداقة فوق جميع اللذات العقلية حتى كانت مدرسته التي أنشأها في حديقة منزله جماعة أصدقاء تربط بينهم أواصر الود والمحبة ، وكان أبيقور نفسه يمتاز بالقدرة الخارقة على إنشاء صداقات إنسانية خالصة ، ويسّر هذا أن ينضم إلى مدرسته طائفة العبيد والغواني — مما مكن خصومه من التشنيع عليه بغير موجب .

ومع أن الأبيقورية قد أعلوا من شأن اللذات الحسية ، إلا أنهم نزعوا إلى التصور السلبي للمتع واللذات ، فقالوا بطمأنينة نفسية سلبية تتجرد من حالات القلق والانفعال ، واتفقت في هذا اتراكسيا الأبيقورية وأپاثية الرواقية ، وتمثلنا في التوازن الباطني الذي يقترن بهدوء البال ، ومن أجل

هذا حارب أبيقور المخاوف ، وهى عنده تنشأ عن خشية الموت وغضب الآلهة ، ومن الممكن التغلب عليها بدراسة الكون ومعرفة مكان الإنسان منه ، أى بعلم الطبيعيات الذى يحرر الإنسان من الخرافات والأوهام ، ومذهب الجوهر الفرد Atomism كفيل بتفسير الكون برده إلى ذرات ميتة جامدة تتحرك تلقائياً ، وبه تتلاشى صورة الآلهة التى تثير إزعاج الناس ، إنها عندئذ لا تتعرض لانفعالات الرضا والغضب ونحوهما ، والإيمان بصحة هذا التفسير الآلى للكون يقضى على خوف الإنسان مما يعقب موته ، أما الخوف من الموت نفسه فخطأ فى منطق التفكير ، إنك لن تلاقى الموت أبداً ، لأن الموت إذا وقع انعدم وجود الميت وبالتالى زال حسه وإدراكه ، فإن لم يقع كان من الضلال أن نخاف شيئاً لم يحدث بعد[1] .

ومضى أبيقور — توفيراً لهذه الطمأنينة السلبية — فنصح بالابتعاد عن الحب والزواج والمشاركة فى الحياة السياسية والاشتغال بالشئون العامة إلا فى ظروف استثنائية ! أوصى بالانسحاب من الحياة والإقلال من كل ما يدعو إلى إثارة المشاعر ؛ من أجل هذا لم يكن مثل الأبيقورية الأعلى قائما فى اللذات الهائجة المحمومة ، بل كان يتمثل فى حالة الهدوء والطمأنينة والخلو من الآلام والمتاعب والتحرر من المخاوف وحالات القلق والهيلة anxiety وبهذا كانت نظرتهم للحياة مشوبة بتشاؤم لطيف مترف ، فالسعادة الإيجابية فوق مقدور البشر ، فحسب الإنسان أن يعمل على تفادى الألم وأن يعيش قانعا راضيا .

وإذا كان طلاب اللذة من أصحاب المنفعة فى القرن التاسع عشر قد طالبوا بالإكثار من الحاجات والرغبات والعمل على إشباعها تحقيقا لسعادة الإنسان ، فإن أبيقور كان على عكسهم يصرح بأن الإكثار من المطالب يجعل إشباعها عسير المنال ، ويسلب الحياة بساطتها ويباعد بين الإنسان

---

(1) Cf. Sidgwick, op. cit., p. 87—8

وسعادته ، من هنا جاء ميل أبيقور إلى التزهد ، فجاهر بأن الحكيم الذى يعيش على حاجته من الطعام والشراب يعيش مع « زيوس » فى نعيم مقيم ، فخير وسائل السعادة عنــده البساطة والبشاشة والاعتدال والتعفف ، ومن هنا انتفت ضرورة الرغبات وإشباعها ، ووجب الابتعاد عن الطموح الذى يلازم الظمأ للشهرة .

وإذا كان المثال الأبيقورى لا ينطوى على نبل رفيع فإنه يخلو من الأنانية وإن كان الفرد عنده معيار الأخلاقية ، والأبيقورية يقولون إن إقدام الإنسان على فعل المعروف فى الآخرين ، أدعى إلى السرور من أن يتلقاه عنهم ، فبدا فى مذهبهم أثر ضئيل من بطولة ، ولكنه انطوى على كثير من آثار اللطف والرقة والدماثة(١) .

**نزعة التزهد عند أبيقور :**

من طريف المفارقات أن يكون إمام الداعين إلى اللذة فى العصور القديمة أقرب إلى الزهدة والنساك منه إلى أهل المتع واللذات ، ولم تكن نزعة التزهد التى دان بها فى حياته العملية إلا نتيجة مباشرة لمذهب اللذة الذى بشر به ! إذ حسبه أن ينفر من اللذة التى تجلب ألما ، ويؤثر عليها الألم الذى يحقق لصاحبه لذة ، وأن تكون غايته آخر الأمر توفير الأمن الباطنى بالابتعاد عن كل ما يثير الانفعال ويجلب المتاعب ، حسبه هذا لينتهى عمليا إلى تجنب اللذات المحمومة والحرص على حياة الزهد والحرمان ! وقد اتهم بالاستهتار والبهيمية زورا لأنه كان مثالا عالياً للحكيم الأبيقورى الزاهد الورع القادر على ضبط شهواته والسيطرة على أهوائه ، وكان إلى هذا يمتاز بحرارة الإيمان التى يتميز بها المصلح الدينى ، ومن دلالات تزهده أن يصرح بأن آلام المعدة ترجح لذاتها ، وأن يطبق هذه القاعدة عمليا

(1) Cf. Stace, op. cit , p. 358—60

فيعيش على الخبز الجاف يضيف إليه أيام المواسم قليلا من الجبن ، ويجاهر بأن التماس الثروة والجاه ونحوهما حماقة ، ويرى أن الحكمة أقوى من الفلسفة وهذه عنده — نظام عملى يهدف إلى تحقيق السعادة ولا يتطلب منطقا ولا رياضة ولا شيء من الدراسات الدقيقة التى أوصى بها أفلاطون ، ويحرص على ضرورة الانسحاب من الحياة العامة خوفاً من تكاثر الأعداء الحاقدين مع ازدياد سلطته ونفوذه ، ويقول إن من صفات الحكيم أن يعيش متخفياً بعيداً عن الأنظار تفاديا لعداوة الناس وحقدهم ، ويحرم الحب الجنسى — برغم محبته للأطفال ، ويحتقر لذات الترف هرباً مما ينشأ عنها من متاعب ويجاهر بأنه ينتشى بلذة الجسد حين يعيش على الخبز والماء ، ويكتب إلى صديق فيقول له : أرسل إلىّ قطعة من الجبن المحفوظ حتى يتسنى لى أن أقيم بها مأدبة حين أريد ! وكان يعانى طول حياته مرارة المرض ، ولكنه تحملها فى شجاعة ورباطة جأش ، وكان أبيقور — وليس أحد الرواقية — أول من طالب الإنسان بأن يسعد وهو يكابد آلام الفقر والحرمان ! وكان ينصح أتباعه بأن يقتصدوا فى الطعام خوفاً من سوء الهضم ، وأن يشربوا قليلا اتقاءً لما عساه أن يحدث فى الصباح التالى ، وأن يبتعدوا عن السياسة ويتجنبوا وجوه النشاط تفاديا للانفعالات العنيفة ، وأن يمسكوا عن الزواج وإنجاب الأطفال وشغل الوظائف الحكومية والمشاركة فى شئون الحياة العامة(١)؛ وهكذا تحولت دعوته من إقبال على اللذات إلى التبشير بحياة التقشف والزهد والحرمان !

### استمرار المذهب الأبيقورى بعد منشئه :

كان أبيقور يتصف بالجمود والتعصب ، وكذلك كان تلامذته الذين حرموا حتى الاستفسار عن صحة شيء يبدو لهم غامضاً فى عقيدته ! ومن هؤلاء الشاعر « لوكرتيوس » + ٥٥ ق . م Lucretius الذى جاء بعده

(1) Bertrand Russell, op. cit., p. 265, 267—68

بزمن طويل ! ومن أجل هذا لم نتردد عند عرض المذهب الأبيقورى بأن نروى تعاليمه عن صاحبه ، وقد بقى مذهبه بعد موته ستة قرون من الزمان وإن تضاءل شأنه خلال هذا الزمن المديد .

نظم لوكريتيوس مذهب أستاذه شعراً ؛ ولما اشتد ضغط الحياة لاذ جمهرة الفلاسفة بالأفلاطونية المحدثة ، والتمس غير المثقفين الخلاص فى الخرافات الشرقية أولا ، ثم لجأوا بعد هذا إلى الإيمان بالمسيحية التى جاءت على نقيض الأبيقورية من حيث إنها ردت الخير إلى الحياة الأخرى واستخفت بلذات الدنيا ومتعها ، وفى مطلع العصر الحديث نشط البعض لإحياء المذهب الأبيقورى ، وبدا هذه خاصة عند جاسندى + ١٦٥٥ Gassendi ، وفى أواخر القرن الثامن عشر بعث الفلاسفة الفرنسيون تعاليم تشبه تعاليم الأبيقورية ، وكانوا فى هذا يتوخون معاداة المسيحية كما كان أبيقور نفسه يعادى ديانة عصره ، وهذه التعاليم نفسها هى التى تجلت فى مذهب المنفعة العامة الذى شغل انجلترا فى القرن التاسع عشر — على نحو ما سنعرف بعد .

**تعقيب :**

اعتبر أبيقور اللذة غاية الحياة ومعيار القيم ، وحولها إلى منفعة شخصية وتصور الفضائل فى ظل هذه المنفعة فسلبها قيمتها الذاتية وجعلها مرهونة بما تحققه من منافع ولذات ، وفى ضوء هذا أباح عصيان القوانين متى حقق هذا منفعة لنا ولم يصبنا من وراء العصيان أذى ! وفى ضوء هذا أباح الخروج على مبدأ العدالة وإيقاع الظلم بالناس متى ترتب على هذا نفع وكان صاحبه بمأمن من انتقام الناس ! أليست طمأنينة النفس هى أقصى أمانى الإنسان !

والموازنة بين اللذات لاختيار أفضلها أو أسماها مرجعها عنده إلى التبصر العقلى وهو مبدأ لا يقوم على أسس المذية ، وفى هذا ما يكفى هدماً لقيام اللذة معياراً لأحكامنا الخلقية ، وكثيراً ما يعزف الإنسان عن اللذة

ويقبل على أفعال تجلب له ألماً ، وهذا الذى تشهد به التجربة كفيل بإبطال القول باللذة غاية لأفعالنا الإرادية ، فاللذة تطلب أداة لغاية تسمو عليها ، وقد ترفض من أجل مبدأ كريم أو مثل نبيل . . .

إن اللذة وجدان يقترن بإشباع الرغبات الفردية ، وتبقى ما بقى الإشباع الذى اقترنت به ، أما السعادة فقد تتوافر للإنسان برغم الألم الذى ينشأ عن انصرافه عن إشباع شهواته أو فشله فى إروائها ، وهى ليست مجموع لذات ثائرة تتحقق بإشباع رغبات متتالية ، إنما هى لحظات من غبطة فى وجود يتألف من آلام عابرة ومتع مشرقة مختلفة متنوعة ، والأخلاقية إنما تنشأ حين يصطدم الواجب مع الهوى ، وتبدو الحاجة إلى التضحية باللذات الشخصية من أجل مبدأ يدين به ويستلذ الألم فى سبيله .

أما تعليقنا على النزعة الانسحابية فى فلسفته ففى تعقيبنا على هذه النزعة فى المذهب الرواقى ما يكفى ، فالحياة حركة دائبة وصراع متصل ، وهذه النزعة كفيلة بإثارة اليأس والاستخفاف بالطموح ولا سيما فى عالم فياض بالحيوية والنشاط ، والانسحاب من الحياة نزوع تأباه مقتضيات الحياة الاجتماعية فى المجتمع المعاصر ، وهو مجتمع يقوم على التعاون والتآزر بين أفراده لكفالة الخير وتحقيق المصلحة المشتركة .

مصادر الفصل :

بالإضافة إلى ما ذكر منها فى هوامش الفصل وما ورد منها فى قائمة المصادر العامة المنشورة آخر الكتاب يمكن الإطلاع على :

W. Wallace, Epicureanism
R.D. Hicks, Stoic & Epicurean
E. Zeller, Stoics, Epicureans & Sceptics
Watson, Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer
A.E. Talor, Epicurus
W. Pater, Marius the Epicurean
M. J. Guyau, La Morale d'Epicure
توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة ص ٥٠ — ٥٩.

# الفصل الثالث

## مذهب الشك ودلالته الخلقية

مبررات الشك ومدارسه – تعاليم البيرونيين ونتائجها الأخلاقية – سلوك البيرونيين فى حياتهم العملية – تعاليم الأكاديمية الجديدة وموقفها من الأخلاق – غروب الشك – تعقيب

---

**مبررات الشك ومدارسه :**

فى تفكير أرسطو بلغت الفلسفة اليونانية أوجها ، ثم أخذت تميل بعد هذا إلى الاضمحلال وتفتقد القدرة على الإبداع كما قلنا من قبل ، وأخذ العالم اليونانى يتصل على يد الإسكندر بالعالم الشرقى ويتأثر بثقافاته الدينية الصوفية ، وكان اليونان قد افتقدوا بعد موقعة خيرونيا ( ٣٣٨ ق . م ) استقلالهم السياسى وحريتهم الفردية ، وأخذت حياتهم المشرقة تميل إلى الغروب ، وانحلت الأخلاق وتبلبلت الأفكار ، لأن تعدد المذاهب وتعارضها فى الموضوع الواحد كان مثاراً لحيرة المفكرين وقلقهم ، ونزع الناس بعد غزوات الإسكندر إلى الراحة والهدوء ... وفى هذا الجو افتقد بعض المفكرين الثقة فى العقل وغيره من أدوات الإدراك ، ومالوا إلى الشك فى وجود مقياس دقيق يميزون عن طريقه بين الصواب والخطأ ، ويفرقون به بين الخير والشر ، وأيد هـذا الموقف نقد الميغاريين للمعرفة وتعاليم الكلبية وأقرانهم فى الاستخفاف بالنظر العقلى المجرد ، ومذهب الماديين من أتباع ديمقريطيس ، وتطور الأفلاطونية والأرسطاطاليسية على يد قوم لا يقوون على تفهم هذين المذهبين العميقين ، مما شجع على سحب الثقة فى كل معرفة وقيام الشك فى إمكان كسبها ، وساهم الاتجاه العملى الذى ساد العصر

— وتجلى خاصة عند زينو وأبيقور — فى توجيه الفكر إلى هذا الشك[1] .

ونبتت مدرسة الشك فى نفس الوقت الذى نشأت فيه الأبيقورية والرواقية ، فبشر بالشك الحقيقى المطلق « پيرون » Pyrrho واتصلت أكاديمية أفلاطون على يد أركسيلاوس Arcesilaus بنوع من الشك الذى يهدف إلى النقد وزعزعة الأفكار[2] ومات الشك الحقيقى بعد موت منشئه وتلميذه « تيمون » بقليل ، ولكنه بُعث بعد قرن ونيف فى الإسكندرية على يد مدرسة من أعلام الشك المطلق[3] ولبث قائماً حتى القرن الثالث بعد الميلاد ، أما شك الأكاديمية الجديدة فقد نشأ بعد توقف الشك البيرونى الأول بقليل ، واستمر قائماً حتى منتصف القرن الرابع قبل الميلاد ، ونريد أن نقف عند هذا الشك لنعرف أهم تعاليمه ، توطئة لبيان دلالتها الأخلاقية وتحديد علاقتها بروح العصر الذى نشأت فيه :

## تعاليم البيرونيين ونتائجها الأخلاقية[4] :

التقت مدارس العصر الهلينستى عند هدف واحد ، هو السعادة السلبية كما قلنا من قبل ، ويقول « تيمون » إن الحكيم الذى ينشد سعادته عليه أن يجيب على هذه الأسئلة الثلاثة :

ما حقيقة الموجودات وما طبيعة تكوينها ؟ وما هو اتجاهنا الذى ينبغى أن نتخذه حيالها ؟ وما النتيجة التى تنشأ عن هذا الاتجاه[5] ؟

---

(١) قارن N. Maccoll, The Greek Sceptics, P. 17—8

(٢) ولد زينون عام ٣٤٢ ومات ٢٧٠ ق . م وولد أبيقور عام ٣٤١ ومات ٢٧٠ق . م وولد پيرون عام ٣٦٥ ومات عام ٢٧٥ ق . م وولد أركسيلاوس عام ٣١٦ ومات عام ٢٤١ ق . م

(٣) تزعمها « أينسديموس » Aenisedimus « وأجريبا » Agrippa « وسكستوس امپريكوس » Sextus Empiricus

(٤) انظر كتابنا أسس الفلسفة : ط ٥ ص ٣٠٩ وما بعدها فى الشك الابستمولوجى .

(٥) هذا ما يرويه جمهرة المؤرخين ، ولكن Stace ص ٣٦٢ يروى الأسئلة محرفة بحيث يسقط السؤال الثالث ويضاف سؤال آخر قد يزعزع التسلسل المنطقى للمذهب .

ويقول تيمون إن أستاذه پيرون — إمام الشك القديم — قد أجاب على هذه الأسئلة : على هذا النحو :

شك پيرون فى أدوات المعرفة من عقل وحس ، فأنكر إمكان التوصل إلى حقائق الأشياء ، لأن الحواس تبدى الأشياء كما تظهر لها لا كما هى فى الواقع ، والمعرفة العقلية ليست بأحسن حالا لأن مردها آخر الأمر إلى الحس ، وهى تقوم فى مجال الأخلاق على العرف والعادات ، والناس فى كل الحالات مختلفون فى تصورهم لحقائق الأشياء ، وهذا الخلاف بين الناس يتمثل فى تفكيرهم فى الموضوع الواحد ، ذلك لأن كل حقيقة تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة ، فنحن نعرف ظواهر الأشياء ونجهل حقائقها ، كان هذا هو جواب پيرون على السؤال الأول .

فإذا صح أننا لا نعرف من الأشياء إلا ظواهرها ، وأننا نجهل إدراك ماهياتها وتصور حقائقها ، فماذا ينبغى أن يكون موقفنا حيالها ؟ إذا كنا لا نثق فى الحس ولا فى العقل أداةً لإدراك الحقائق ، ولا نطمئن لوجود مقياس دقيق نميز به بين حقيقة الصواب والخطأ ، فكيف يتأتى لنا إقرار حقيقة أو عقيدة ؟ إن كل ما يبدو فى نظر الإنسان صحيحاً يمكن أن يكون ضده بنفس القوة صحيحاً ، فإذا قلت عن شىء إنه موجود صح لك أن تقول بنفس القوة إنه غير موجود ، أو أنه موجود وغير موجود ، أو أنه لا موجود ولا غير موجود ! كل هذا صحيح طالما كنت تصدر أحكامك على حقيقة الشىء لا على ما يظهر منه ، ومن هنا تبدو الحقائق نسبية وليست مطلقة وعندئذ يجوز لك أن تقول إن الأشياء « تبدو » على هذا النحو ولا تستطيع أن تتجاوز ظاهرها إلى الحكم على حقيقتها ، من هنا يبدو أن الموقف السليم الذى ينبغى أن نقفه حيال الموجودات — ونحن نجهل طبيعتها — أن نتوقف عن إصدار حكم بصدد حقيقتها ونقف عند ظواهرها ونعلق الحكم فيما وراءها — وهذا هو الشك الحقيقى المطلق — .

بقيت إجابة بيرون عن السؤال الثالث : إذا اقتضتنا الحكمة أن نعلق الحكم ونتوقف عن إصداره فما نتيجة هذا الموقف ؟ إنها نفس النتيجة التى انتهت إليها المدارس المعاصرة لمدرسة الشكاك مع خلاف فى طرق التوصل إلى هذه النتيجة ، إنها راحة العقل وطمأنينة النفس التى تتمثل فى هدوء الإنسان ، وعدم اكتراثه بهذا العالم الذى يجهل حقيقته ولا يعرف إلا ظواهره ، إن الآراء المتعارضة المتناقضة تثير القلق فى نفوسنا ، والأحكام المبتسرة تضللنا وتهيج عواطفنا وأهواءنا ، فمن الحكمة أن نتفادى مواجهة الإثارة وأن نهرب منها ، والشاك هو الإنسان الوحيد الذى يستطيع أن يستخف بالدنيا وينظر إلى العالم الذى يحيطه فى غير اكتراث ، وبهذا لا يثور على شىء ولا يضيق بشىء ولا يقلق من شىء أبداً ، وبذلك يحقق طمأنينة نفسه ، وهذه السعادة هى هدف الفلسفة وغاية الحياة القصوى — فى العصر الهلينستى كله وليس فى نظر الشكاك وحدهم !

أكد بيرون بهذه النزعة طمأنينة النفس Imperturbability وهدوء البال mental repose كما أقر الاستخفاف بالعالم وعدم الاكتراث بأحداثه Adiaphorism or indifference وأراد بهذا أن يقول الإنسان : سيان عندى أن يكون الأمر على هذا النحو أو على أى نحو آخر ، وبمثل هذا تتحقق للنفس طمأنينتها وسعادتها .

## سلوك البيرونيين فى حياتهم العملية :

انتهى « بيرون » إلى الوقوف عند ظواهر الأشياء وتعليق الحكم فيما جاوزها ، مؤثراً أن يقول فى حقيقة كل شىء : لا أدرى ، ومخافة أن تؤخذ هذه اللا أدرية على أنها حكم سلبى يتنافى مع مذهبه احتاط فقال : لا أدرى ولا أدرى أنى لا أدرى ! بهذا خرج من زمرة الشكاك سقراط الذى قال فى تواضع : إنى جاهل أعرف أنى جاهل !

هذا الإمعان فى اللاأدرية يقال عن حقائق الأشياء وطبائع الموجودات، ولا ينسحب على الوجدانات التى تنشأ عن الإحساسات ، فالشاك لا ينكر حرارة الجو أو برودته ، وحلاوة الطعم أو مرارته ... وزاد فآمن بالمعتقدات والتصورات الشعبية دون تحمل العناء فى بحثها ، وكان هذا مسلك جميع الشكاك ! فأدوا شعائر الوثنية وهم لا يؤمنون بصدقها ، بل كانوا أحياناً يقومون بوظائف الكهنة دون أن يكون لديهم برهان على بطلان مسلكهم إزاءها ! فيما يروى عنهم سكستوس أمبريكوس نفسه ، فيعترف بأنهم لم يصادفوا الله فى خبرتهم ولا يعرفون عن طبيعته شيئاً ، ومع هذا يؤمنون به على طريقة غيرهم من الناس ، من غير أن يكابدوا عناء البحث فى حقيقته ، وذلك التماساً لراحة البال وطمأنينة النفس[١] .

وتمشياً مع هذا الاتجاه يسلم « بيرون » بالعرف الاجتماعى ويعمل وفاقاً الأفكار والتصورات الشعبية لأسباب تتصل بخبرات الحياة العملية ومطالبها ، فيوصى بانعدام الشعور بالبيئة **insensibility of environment** مع احترام العرف وتصوراته دون أن يستند فى هذا إلى بحث أو اقتناع ، وكان طبيعياً لمثل هذا الرجل أن يكون فى سلوكه قدوة لغيره من الناس ، وجاءت خبراته فى حياته مؤكدة لهذا السلوك الطيب ، إذ كان مستشاراً فى بلاط الإسكندر وصحبه فى غزواته إلى الهند وتمكن من معرفة الديانة البوذية **Buddhism** نظرياً وعملياً ، وتأثر بهذه الديانة تأثراً طغى عند بعض مؤرخيه على شكه ، فأغفلوا تأريخ نزعته الشكية وصوروه معلم أخلاق حيناً وداعياً من دعاة الأباثيا الرواقية حيناً آخر[٢] ، قالوا إنه غادر بلاده

---

(1) Bertrand Russell, op. cit., p. 262.

(٢) قدم الصورة الأولى **J. Burnet** فى مقال **Sceptics** فى **Encyclopedia of Religion & Ethics** . مستندا إلى سكستوس حينا وإلى شيشرون وغيره حينا آخر ، وقدم الصورة الثانية شيشرون بصفة خاصة .

إلى الهند وهو فى العشرين أوالثانية والعشرين من عمره[1] ، حين كانت ثقافته ضحلة محدودة ، وكانت إقامته بالهند كافية لدراسة أصول البوذية وتشرب تعاليمها ، واتفق جمهرة مؤرخيه على أن تأثيرها على اتجاهه الأخلاقى قوى لا سبيل إلى إنكاره ، ويسجل « بيرنت » بصفة خاصة هذا التأثر العميق مستشهداً بنص طويل يقتبسه عن « ديوچينز » اللايرتى — الذى يعتمد بدوره على مؤرخين عاصروا پيرون — مثبتاً تأثير ديانة الهند فى اليونان ، مشيراً فى أمانة إلى أن پيرون حين عاد إلى مدينته Elis استقبله أهلها فى دهشة من أمر مواطنهم الذى تزهد وأضحى قديساً — وهو شىء لم يألفوه من قبل ، وهذا بالرغم من أن مؤرخيه يقولون إن السعادة فى البوذية تقوم على التحرر من الرغبات التى تستعبد الإنسان ، بينما تقوم السعادة عند « پيرون » على الاستخفاف بالعالم وعدم الاكتراث لأحداثه ، وكسب الطمأنينة النفسية عن طريق ادخار المعرفة ، ولكنهم مع هذا قالوا إن الطمأنينة عند پيرون ذات طابع هندى لا يونانى لأنها تتسم أخلاقياً بسمة الزهد الذى يزاوله الهنود ولا يعرفه جمهرة اليونان .

هكذا بدا پيرون فى نظر المؤرخين إماماً دينياً يحترم العرف وينصاع للقانون ويستجيب لمعايير الأخلاق المعروفة ويعمل بمقتضى تعاليم الدين السائد فى عصره ، وقد صوره معاصروه فى صورة قديس فاحتفلوا به بعد مماته وأقاموا له تمثالا على كثب من سوق بلده ، فكان بهذا التكريم موضع إجلال حياً وميتاً .

لقد هاجم الاعتقاديون الشك فى كل عصر عرف الشك ، فقالوا : إذا كانت الحجج المؤيدة لرأى ما ، تعادل فى قوتها الحجج التى تقال فى إنكاره وإبطاله ، كانت النتيجة المحتومة التى لا مفر منها هى التوقف عن العمل inaction إذ لو صح رأى الشكاك فى تعليق الحكم لانتفى كل مبرر يؤيد

(١) قالت M. Patrick فى كتابها Greek Sceptics إن رحلته كانت عام ٣٣٤ ق . م . وقال Burnet فى مصدره السالف إنها كانت عام ٣٣٦ ق . م .

بإيثار العمل على عدمه ، وتجلت هذه الحملة قديماً فى مهاجمة الرواقية والأبيقورية لمغاصريهم من الشكاك ، وكان على هؤلاء أن يواجهوا هذا النقد وأن يوضحوا مسلكهم إزاء الحياة العملية والخلقية ومقتضياتها ؛ فأدرك البيرونيون أن حالة الهدوء quietism أو انعدام الشعور المطلق بالبيئة وعدم الاكتراث بالأشياء قد يسلم إلى التوقف عن العمل وينتهى بالموت ، ومن أجل هذا أباحوا للإنسان اتباع مظاهر الأشياء والاستجابة للعرف الاجتماعى والعمل بأحكامه ، من هنا كان الشاك يعمل بمقتضى الاحتمالات لأنه يعرف أن سلوكه لا يصدر عن اقتناع ثابت بصواب العرف أو اطمئنان إلى علمه بحقائق الأشياء ، وإذا كان الاعتقاديون من أهل هذا العصر — كالرواقية والأبيقورية قد التمسوا السعادة عن طريق البحث عن المعرفة ، فقد التمس الشكاك تحقيق هذه الغاية عن طريق التوقف عن المعرفة ، وكان هذا نفسه حال متأخرى البيرونيين فى الإسكندرية ، ولهذا نرى أن سكستوس أمبريكوس حين فكر فى إيجاد قاعدة للحياة ، أكد ضرورة الاستجابة للعرف الذى يسود الجماعة التى ينتمى إليها الفرد دون اهتمام بمدى صواب أحكامه ! وسنرى أن أتباع الأكاديمية الجديدة قد واجهوا هذه المشكلة بحل لا يختلف كثيراً عن الحل الذى قدمه لها البيرونيون .

**تعاليم الأكاديمية الجديدة وموقفها من الأخلاق :**

كان أفلاطون ينهى الكثير من محاوراته دون أن يتوصل إلى نتيجة إيجابية ، وبهذا يترك قارئه فى حالة من الحيرة والشك ، مع أن أفلاطون نفسه كان يؤمن بعالم عقلى يقوم فوق عالم الحس ، ويقر المعرفة اليقينية على النحو الذى أسلفناه ، فلما آلت الأكاديمية إلى أركسيلاوس الذى عاصر تيمون اتجه بتعاليم الأكاديمية وجهة شكية ، فسميت من أجل هذا بالأكاديمية الجديدة ، وكانت مهمة أركسيلاوس أن يبطل كل رأى يدلى به تلامذته ، بل كان كثيراً ما يقدم قضيتين متناقضتين ثم يحاول أن يؤيد بالدليل القاطع

صدق كلتيهما ! وكذلك كان موقف كارنيادس +١١٨ق.م Carneades الذى رفض — بحذق ومهارة — المعرفة التى تجىء عن طريق الحس أو العقل ، وأنكر وجود مقياس للحقيقة[1] فكانت مهمة الأكاديمية الجديدة هدم المذاهب الاعتقادية وزعزعة الأفكار الجامدة ، ولم تكن شكا بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ ، إذ انتهى كارنيادس إلى نظرية الاحتمال أو الترجيح ، الذى لا يهبط إلى مرتبة الشك ولا يرقى إلى مرتبة اليقين ، فلم ينته من بحثه يائساً متخاذلا كما فعل البيرونيون ، ولم يقطع فى أحكامه جازماً كما فعل السوفسطائية أو الاعتقاديون ، ولكنه كان يقنع بذكر ما يقال فى الموضوع تأييداً ومعارضة ثم يكتفى بالترجيح دون أن يتجاوزه إلى اليقين .

هذه هى تعاليم الأكاديمية مجملة فيما رواها جمهرة المؤرخين ، فاذا كان موقف أتباعها من الأخلاق وسلوكهم الشخصى فى حياتهم العملية ؟

قالوا ما يقوله اليوم أكثر الفلاسفة المحدثين ، وهو أن الإنسان يستطيع أن يتصرف وفاقاً للرأى الذى يراه أرجح وأدنى إلى الصواب ، ولم يقولوا ما قاله البيرونيون من احترام العرف الاجتماعى وطاعة أحكامه :

فأما القول بأن إنكار المعرفة يفضى بصاحبه إلى التوقف عن العمل ، فقد رأى أركسيلاوس أن العمل الذى يقترن بالشعور لا يستلزم إلى معرفة ، وأن اعتناق مبدأ الاحتمال يكفى تبريراً لإقدام الإنسان على العمل ، ولم يشعر أركسيلاوس بوجود تناقض بين إنكار المعرفة وتوكيد الاحتمال ، لأن فى وسع الإنسان أن يتبع ما يراه محتملاً أو مرجحاً مع اعتقاده فى نفس الوقت باستحالة المعرفة اليقينية ؛ وأكد هذا بقوله إن الاحتمال أعلى مقياس للحياة العملية والأخلاقية .

---

(١) فى سنة ١٥٦ ق . م بعثته أثينا فى وفد دبلوماسى إلى روما ، فأعلن عن سلسلة محاضرات عرض فى أولاها رأى أفلاطون وأرسطو فى العدالة ، وفند فى الثانية كل ما قاله فى أولى محاضراته دون أن يقدم رأيا جديدا ، وبهذا أوعز إلى مستمعيه أن كل رأى عرضة للنقد ( انظر Russell, P. 259 )

وواجه كارنيادس هذا الإشكال نفسه ، ورأى حلا له أن يفترض الإنسان افتراضات تكفل سعادته وتهيئ له أسباب العمل ، دون أن ينسى أن هذه الافتراضات لا ترقى إلى مرتبة المعرفة الصحيحة ، وأن العلم بحقيقة الأفكار فوق مقدور البشر ، فحسب الإنسان أن يتصور هذه الأفكار فى مظهرها الذى يوهم أنها حق أو مرجحة على أقل تقدير ، ولما كان كارنيادس يرفض التسليم بمعرفة الشيء فى ذاته ويرى أن الحكم اليقينى الموجب أو السالب فوق طاقة البشر ، رأى أن يقنع الإنسان بترجيح أحد الاحتمالات الممكنة ويعمل بمقتضاه ، وبهذا أكد القول بمظاهر الأشياء مع عدم اعتقاده فى يقين المعرفة بحقائق الموجودات ، وبذلك أعطى لنفسه الحق فى أن يتكلم ويعمل اقتداء بغيره من الناس ، وإن كان يفتقر إلى الثقة فى وجود حقيقة موضوعية(١) والاعتقاد عنده كالاحتمال من حيث إن كليهما يجيء على درجات ، وليس المفروض أن نسلم بأية فكرة كما لو كانت حقاً مطلقاً ، وإن أمكن الارتفاع بها فى مراتب الاحتمال إلى حد الترجيح الكامل ، ومن أجل هذا كان للحكيم أن يستجيب لأفكار وظنون ، ويسلم بقضايا لا تبلغ فى ظنه مرتبة اليقين ، ولكن كارنيادس مع هذا يعتنق أقوى يقين ممكن فى المبادئ الخلقية والحياة الاجتماعية ، ويعتبر إشباع الدوافع الطبيعية غاية فى ذاته ، فإذا تأملنا عباراته مفصلة لاحظنا أنه يبيح للفيلسوف — مع اعتناقه مبادئ شكية — أن يعتقد فى مجال الأخلاق وأهدافها بيقين علمى لا خفاء فيه(٢) .

وهكذا افتقدت الأكاديمية الجديدة اليقين فى المعرفة وأباحت الاحتمال باعثاً على العمل ومبرراً له ، وأيد أتباعها هذا الرأى بحذق ومهارة فاقوا بها أقرانهم من البيرونيين ، ولكن « چون بيرنت » يصرح بأنهم كانوا

---

(1) Hicks, Stoic & Epicureen, p. 344

(2) Cf. Zeller, Stoics, Epicureans & Sceptics, p. 554—55 & 59

لا يهتمون كثيراً بالنتائج العملية لنقدهم الهدام ، وأنهم كانوا يجدون [في رياضة العقل متعة ، تجعل التأمل النظرى أرجح عندهم من الناحية] الأخلاقية(١) .

أما من ناحية السلوك الشخصى فقد كان دعاة الشك القديم فى كل صورة على خلق حميد ، لم يبيحوا لأنفسهم السلوك الشائن محتمين بالشك الذى يساورهم بصدد مبادئ الأخلاق اليقينية ، وافتقارهم إلى الاقتناع الكامل بحقيقتها أو قيمتها ، فقصروا شكهم على مجال المعرفة واستبعدوا الحياة الخلقية والعملية من نطاق الشك ؛ هذا ما فعله قدماء الشكاك — بيرونيين تجريبيين أو أكاديميين نظريين ، ففصلوا بين حياة النظر والتأمل وحياة السلوك والعمل ، وليس أدل على هذا من سلوك كارنيادس ، كان يهاجم اللاهوت الفلسفى المعروف فى عصره فى غير رفق ولا هوادة ، ولكنه لم ينكر الدين السائد وشعائره ، أنكر العلم اليقينى بالألوهية ولكنه سلم — لأغراض عملية — بالاعتقاد فى الله على سبيل الاحتمال من ناحية ، ومن أجل المنافع التى تترتب على التدين من ناحية أخرى ! فسبق بهذا أتباع الفلسفة العملية pragmatism من أمثـــال وليم جيمس — كما سنعرف بعد .

وبهذا لم ينته الشك — حتى فى صورته المتزمتة عند البيرونيين — إلى التوقف عن العمل ؛ أو الاستخفاف بتعاليم الدين السائد ، أو احتقار مقتضيات العرف الاجتماعى ، أو التهاون بالمعايير الأخلاقية التى تسود العصر ، ومن الطريف أن يصدق هذا كله على شكاك العصر الحديث من الفلاسفة وفى طليعتهم « ميشيل مونتانى + ١٥٩٢ Montaigne .

بل إن شكاك العصر القديم التمسوا الأمان حتى فى مجال السياسة ،

(1) Cf. Burnet, art. Scepticism (in Encyc. of Religion & Ethics)

فجاهروا بولائهم لأية حكومة تتولى حكم بلادهم[1] ولعل هذا كله هو الذى ساعد على بقاء الشك القديم نحو ستة قرون ، واستمرار شك الأكاديمية نحو قرنين من الزمان .

### غروب الشك :

قد صادف الشك رواجا عند غير المتفلسفة الذين ضاقوا بتنافس المذاهب وتعارضها ، فتساوت فى نظرهم المدارس من حيث إنها ادعت العلم بما يستحيل العـــلم به ، وأصبح الشك عزاء المكسال ، وبه يبدو الجاهل فى حكمة مشاهير رجال العلم ، وبدا للناس كما بدت كل نظرية عرفها العصر الهلينى ترياقا للقلق الذى كان داء العصر ، إذ لماذا تحمل همّ المستقبل إذا كان هذا المستقبل مثارا للشك ؟ فلتنعم بحاضرك طالمـــا تعذرت معرفة المستقبل المحجب ، من أجل هذا كله صادف الشك نجاحا شعبيا ملحوظا .

وبقى الشك الإغريقى قائما حتى القرن الثالث بعد ميلاد المسيح ، وكانت العقيدة المسيحية قد أخذت تغزو قلوب الناس وتميل بهم إلى الإيمان ، فلم يبق من أنصار الشك إلا طائفة مثقفة تنفر من الديانات ، وترى فى إثارة الشك فيها أداة لتقويضها فى نفوس الناس ، فانتهى حاله إلى عكس ما كان عليه أتباعه الأولون المتدينون ! وقوضت المسيحية الشك حتى بعثه رواد الفكر الجديد فى عصر النهضة — يتقدمهم أجريبا وسانشيه ومونتانى — يؤيدهم فى ذلك الإيمان الجديد بالعلم الجديد[2] !

### تعقيب :

رأينا كيف جرى التفكير اليونانى بعد أرسطو فى قنوات تختلف

---

(1) Patrick, The Greek Sceptics, p. 286

(2) Cf. Bertrand Russell, p. 257 & 262.

اتجاهاتها ولكنها تلتقى آخر الأمر عنـد غاية واحدة هى راحة العقل (mental repose) أوطمأنينة النفس أوطلب السعادة (pursuit of happiness). استخف الرواقية والأبيقورية بطلب العلم لذاته ، وانصرفوا عن النظر العقلى الخالص ومالوا إلى تسخير العقل لخدمة الأخلاق ، وجعلوا السعادة السلبية الغاية القصوى من حياة الإنسان ، فشاركهم فى هذا كله شكاك العصر ، مع أن الرواقية والأبيقورية كانوا يتخذون كسب المعرفة طريقا إلى طمأنينة النفس ، بينما تمثل الطريق عند الشكاك فى التوقف عن إصدار الأحكام ، وإذا كان الفريق الأول قد أقام الأخلاقية على اقتناع كامل بالخير الأسمى ، فإن الشكاك كانوا يؤثرون الاستخفاف وعدم الاكتراث بالعلم اليقينى بقيم الأخلاق ومبادئها ، ولكن المعسكرين قد عاشا بعد هذا فى جو واحد ، والتقيا عند توكيد الانسحاب من ضجة الحياة الصاخبة ، والالتجاء إلى باطن النفس للبحث فى خباياها عن الأمن والراحة والكرامة وغيرها ممـا افتقدوه خارجها[1] !

ونحب أن ننبه القارئ إلى أننا عالجنا پيرون باعتباره مؤسساً لمدرسة الشك الحقيقى المطلق فأغفلنا رأى الذين أنكروا اعتباره شاكا ، وردوا مبدأ الشك فى تعليق الحكم إلى أينسديموس ! فإن « بيرنت » يعزو الإجابة على الأسئلة التى رويناها عن تيمون إلى ديمقريطس ويعتبر الدعوة إلى طمأنينة النفس ديمقريطية ! واعتبر پيرون زاهداً يبشر بتعاليم أخلاقية على النحو الذى أسلفناه ، ولم نقف لمناقشة هذه الدعوة لأن ذلك يخرجنا عن نطاق دراستنا الأخلاقية ، ولهذا السبب نفسه لا نجد ما يدعو لمناقشة الشكاك فى الحجج التى أقاموا عليها شكهم[2] ، وحسبنا أن نحمد لهم موقفهم من الحياة العملية والخلقية ، حين استبعدوا من نطاق شكهم مبررات المشاركة فى العمل ،

---

(1) Cf. Zeller, op. cit., p. 514—15.

(٢) انظر فى هذا كتابنا أسس الفلسفة فى الفصل الذى عقدناه على إمكان المعرفة فى الباب الثالث

وإن كان يشينهم أن يكون إيمانهم بالدين السائد ، وطاعتهم للعرف القائم واحترامهم لمعايير الأخلاق وقيمها ، عن غير اقتناع عقلى أو تفكير نظرى ، ومثل هذا خليق بالدهماء وعامة الناس وليس جديراً بأهل النظر والتأمل .

---

مصادر :

بالإضافة إلى ما ذكر منها فى هوامش الفصل وما ورد منها فى قائمة المصادر العامة المنشورة آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :


**M. Patric (1) Sextus Empiricus & Greek Sceptics**

**(2) Greek Sceptics**

**W. Brochard, Les Sceptiques Grecs**

**N. MacColl, The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus,**

تذييل فى :

# تطور التفكير الأخلاقى

## إلى مطلع العصر الحديث

غلبة الطابع الرواقى حتى أوائل المسيحية — خصائص الأخلاق المسيحية —
النزعة الأخلاقية فى عصر النهضة الأوربية

---

### غلبة الطابع الرواقى حتى أوائل المسيحية :

فى فصولنا السالفة إشارات متناثرة إلى تطور الفلسفة الخلقية اليونانية فى عهدها المتأخر ، عرفنا منها أن المذهبين الرواق والأبيقورى كانا أكثر المذاهب إثارة لانتباه العالم القديم الذى كلف بالأخلاق التى اتجها إليها منذ نشأتها فى القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثانى بعده ، حين أخذ المذهب الرواقى يختفى ويغيب عن الأنظار ، وسار إلى جانبهما فى استحياء مذهبا أفلاطون وأرسطو ، فأما أرسطو فلم يضف المشاءون إليه فى مجال الأخلاق شيئاً يستحق الذكر ، وأما أكاديمية أفلاطون فقد أنكرت تحت زعامة « سبيسبوس » Speusippus الذى خلف أفلاطون فى رياسة الأكاديمية اعتبار اللذة من مقومات الخير الأقصى ، وجعلت شعارها العيش وفاقاً للطبيعة ، فاقتربت بهاتين الفكرتين من مذهب الرواق ، ثم انصرفت إلى النقد الهدام فى عهد رئيسها أركسيلاوس كما قلنا من قبل ، واتجهت بعد هذا إلى اليقين العملى وآثرته على الشك فمالت إلى الاختيار والتوفيق eclecticism فى عهد أنتيوخس الإسكالى Antiochus of Ascalon — هو تلميذ فيلون الإسكندرى + ٥٠ م — كما اتجهت الرواقية إلى هذا التوفيق فى عهد پانيتيوس Panaetius — إبان النصف الثانى من القرن الثانى لميلاد المسيح — وظهر هذا الاتجاه نفسه عند المشائين من أتباع أرسطو ، وانتهت

هذه الحركات بتسليم الرواقية وأتباع الأكاديمية والمشائين بنظرة أخلاقية ترتد إلى أصل رواقى .

ولكن غزو الفلسفة اليونانية للرومان مع خطره البين فى تاريخ الحضارة اليونانية والرومانية كان ضئيل الشأن فى مجال الأخلاق ، وإن صادف المذهب الأبيقورى أتباعاً بين الرومان مهيئين لاعتناقه ، وكان إقبال الرومان على فلسفة الرواق الأخلاقية أعظم وأظهر(١) .

ومنذ القرن الأول حتى القرن السابع اتصلت فلسفة اليونان بالشرق ودياناته ، وتحولت الفلسفة إلى الدين والتصوف ، وحسبنا من هذا التحول أن نشير إلى الأفلاطونية المحدثة التى كان أكبر أعلامها أفلوطين المصرى + ٢٧٠ م Plotinus وقد كان يعتقد مع أستاذه الأول فيلون الاسكندرى أن قهر شهوات الجسم قهراً كاملا ضرورى لتطهير النفس ، ومضى فى هذه النزعة التزهدية إلى أقصى آمادها تلميذه « فرفريوس » السورى + ٣٠٥ م Porphyry .

ونشأت خصومة بين هذا المذهب والديانة الجديدة التى أخذت تنتشر وتهدد — فى عصر أفلوطين — بغزو العالم اليونانى والرومانى .

## خصائص الأخلاق المسيحية :

ولا نريد أن نقف عند الأخلاق المسيحية لأنها لا تدخل فى نطاق تأريخنا للمذاهب الفلسفية ، فحسبنا أن نعرض موجزين من خصائص الأخلاق المسيحية ما خالف فلسفة القدماء أو أثر فى تفكير المحدثين .

ساد الاتجاه العقلى Intellectualism or rationalism فلسفة القدماء الأخلاقية ، فالعقل هو الذى يحدد الغاية من حياتنا ، وهو الباعث الذى يحفزنا على أفعالنا الإرادية ، وهو هبة الإنسان دون غيره من الكائنات ، ومن

(1) Sidgwick, History of Ethics, p. 90—4

أجل هذا وجب العزوف عن نداء الشهوة والحرص على طاعة أوامر العقل ، وتمثلت هـذه النزعة فى تفكير سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية والأبيقورية جميعاً بل غلا بعض هؤلاء فى تحقير الجسم وشهواته كما عرفنا من قبل ، ولكن المذهب العقلى يتنافى فى جملته مع الروح المسيحية التى أقامت الأخلاقية على الوجدان(١) ، وجاهرت بأن الله هو الذى يحدد الفضيلة ويميز بين الخير والشر ، بل يقول القديس أوغسطين + ٤٣٠ م Augustine إن الفضائل إذا انقطعت صلتها بالله كانت رذائل ! فمن الخطأ أن يزعم بعض الأخلاقيين أن الفضائل تُطلب لذاتها وليس من أجل غاية تقوم وراءها ، فإن مثل هذه الفضائل لا تعدو أن تكون رذائل ، وبهذا أصبحت الفضيلة لا تطلب لذاتها — كما يقول الحدسيون — ولا من أجل نتائجها النافعة — كما يقول التجريبيون — لأنها تتمشى مع إرادة الله(٢) .

وقامت الفلسفة الخلقية عند القدماء على أساس أن فى وسع الإنسان أن يحقق المثل العليا فى حياته الدنيا ، ومن ثم يبلغ مرتبة الكمال فى حياته ، أما المسيحية فقد صرحت بأن الشهوة تستعبد الناس ، وأنهم لن يستطيعوا — بالغة ما بلغت جهودهم — أن يتحرروا من قيودها ويتخلصوا من شرها ، ويعيشوا حياة طاهرة إلا بوجود قوة تعينهم على الخلاص ، ( فالمثل الأعلى لا يتحقق إلا فى حياة أخرى ) . . . .

وإذا كانت الفلسفة القديمة لم تغفل الحديث عن محبة الإنسان لأخيه الإنسان ، إلا أن الدعوة إلى محبة البشرية لم تكن واجباً مفروضاً على الإنسان ، ولكن هذه المحبة قد تحولت بفضل المسيحية فأصبحت واجباً واضحاً يلزم به كل إنسان ، إذ نصت المسيحية على أن الناس جميعاً أبناء الله ، ومن ثم كانوا إخوة ، بل قال المسيح لحوارييه فى عظته على الجبل : أحبوا

(1) Külpe, Intr. to Philosophy, p. 216

(2) Perry, Approach to Philosophy, p. 195—96

أعداءكم ، وباركوا لاعنيكم ، وأحسنوا إلى مبغضيكم وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم لكى تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السموات .

وإذا كان بعض أتباع الفلسفة الخلقية القديمة قد أدركوا فكرة السعادة والتعاسة بعد الموت ، فإن المسيحية هى التى أدخلت فكرة جديدة حين قرنت عقيدة الثواب والعقاب فى الآخرة بالحياة الخلقية التى يحياها الإنسان فى دنياه ، بمعنى أننا نجنى فى أخرانا ثمرة ما نزرع فى حياتنا الخلقية ، وأن علينا أن نثق بالله وأن نطمئن إلى رحمته ، وفى وسعه تعالى أن يغفر للمذنب معاصيه إذا ندم وتاب ، وهذا هو جوهر العقيدة المسيحية ، وإن كانت المسيحية تهتم أصلا بنعيم الآخرة ، ومن أجل هذا جاءت دعوتها إلى الزهد فى اللذات وتعذر مع هذا أن نتحدث فى المسيحية عن مذهب فى السعادة .

وإذا كان الوجدان قد أخذ مكانه فى بعض مذاهب المحدثين من الأخلاقيين ، فإن هذه المذاهب على اختلاف صورها قد صورت الأخلاق مستقلة عن اللاهوت ووحيه ، لا بمعنى أن مذاهب المحدثين تتعارض حتما مع تعاليم الأديان ، بل بمعنى أنها أصبحت تقوم على مناهج عقلية أو تجريبية ، ولا تستند إلى حقائق الوحى الإلهى .

هذا إلى أن المسيحية قد أدخلت فى الأخلاق مشكلة الجبر والاختيار ، لأن فكرة الثواب والعقاب التى بشرت بها تصبح غير ذات موضوع ما لم يكن الإنسان حراً فى اختيار ما يأتى أو يتجنب من أفعال[1] ، أما فلاسفة اليونان فقد كانوا — مع اهتمامهم بخيرية الأفعال وشريتها — يغفلون مسألة الجزاء والاستحقاق ، وجعلوا — فى الأغلب والأعم — مثلهم العليا فى مقدور الناس ، ولكن التباين بين عمل الإنسان ومقاصده قد ظهر فى المسيحية ، وبظهوره نشأ النزاع بين الجبر والاختيار .

---

(1) Külpe, p. 70—71

النزعة الأخلاقية فى عصر النهضة الأوربية :

أقيل عصر النهضة الأوربية — الذى فصل بين العصور الوسطى والعصور الحديثة — مقروناً بالكلف بإحياء التراث القديم ، والنفور من تصوف العصور الوسطى وتدين أهلها ، فإذا كانت هذه العصور قد تميزت بالزهد فى الدنيا والإغراض عن مباهجها ، فقد نزع رواد الفكر الجديد فى عصر النهضة إلى النفور من حياة التقشف والحرمان ، والاعتقاد بأن العمل فى الدنيا هو وحده الذى يحقق مطالب الحياة الأخلاقية ، وأن التمتع بلذات الحياة وطيبات الرزق مباح للناس حلال لهم فى هذه الدنيا ، طالما كانت الدنيا وما تضم من متع ومباهج نعماً أفاضها الله عليهم .

وإلى جانب هذه المعتقدات ابتُعثت النزعة الفردية individualism وأخذ العقل يسترد سلطانه بعد أن استعبدته السلطات الدينية ، ومع هذا عمقت العاطفة الدينية ومدت جذورها فى نفوس الناس ، وأصبحت سعادة الآخرة ومرضاة الله لا تتحققان بمجرد إتيان الشعائر الظاهرة ، بل بالإيمان الباطنى الكامن فى نفوس البشر ، فإذا أعوزهم هذا الإيمان لم تنفعهم أعمالهم الظاهرة فى نيل الحرية والتحرر من الخطيئة ، ومن أراد أن يخضع سلوكه لمبادئ الأخلاق كان عليه أن يلجأ إلى نفسه ، لأن إصلاح نفسه لا يصدر إلا عن ذاته ، فإن مجاهدة النفس ومحاربة أهوائها صراع باطنى لا تفيد فيه سلطة خارجية ، والإيمان بالله وشفيعه المسيح هو وحده الذى يضمن للنفس الشجاعة والطمأنينة والأمان (١) .

ومن أظهر مفكرى هذا العصر « مكيافيلى » + ١٥٢٧ الذى تابع السوفسطائية فى رد الطبيعة إلى الشهوة والهوى ، فالناس عنده مفطورون على الأنانية ، وقواعد الأخلاق قد وضعت من أجل الأفراد وليس للساسة والحكام ، فإن السياسة تقوم على الحذر مقروناً بالقوة ، وللحاكم

(1) Cf. Külpe, op. cit., p. 71

ـــ دون أفراد شعبه ـــ أن يتخلى عن مبادئ الأخلاق إذا عاقته عن تحقيق أهدافه ، وأن يلجأ إلى الجريمة والخداع والمكر والدهاء والالتواء متى أعانته هذه الصفات على تقوية نفوذه ونفع بلاده ! وللحاكم الذى يريد أن يخفف من أنانية شعبه ، وأن يرده إلى العدل والإنصاف أن يستعين بالقوة والإرهاب ونحوه ، وأن يمكّن للدين فى نفوس رعاياه وإن لم يؤمن بصحته !

ولكنا لا نجد فى عصر النهضة مذهباً أخلاقياً يستحق أن نقف عنده ، فحسبنا أن نقول إن فضل النهضة فى توجيه التفكير الأخلاقى الحديث يبدو فى إحياء النزعة العقلية والشغف بإحياء التراث اليونانى والرومانى ، والانصراف المتعمد عن لاهوت العصور الوسطى ... كل هذا وجه الأذهان إلى البحث عن أسس فلسفية للأخلاق ، وإقامة قوانينها مستقلة عن اللاهوت ، وساعدت على هذا ـــ عن طريق غير مباشر ـــ حركة الإصلاح الدينى التى هزت سلطة الكنيسة الكاثوليكية ، ووجهت الأذهان إلى التحرر من السلطة العامية التى كان يمثلها فى ذلك الوقت أرسطو ؛ وفى غمرة هذه التيارات نبتت فلسفة خلقية جديدة إبان القرن السابع عشر ، وقد هيأت الطريق لنضج اتجاهات فى الفكر الأخلاقى نعرض لها بعد .

# الباب الثالث

## فلسفة الأخلاق فى التفكير العربى

## فى عصر الإسلام الذهبى

---

أبنّا فى البابين السالفين عن فلسفة الأخلاق عند قدماء الغربيين ، ونريد أن نعقب بالحديث عن فلسفة الأخلاق فى التفكير العربى فى عصر الإسلام الذهبى ، محاولين الكشف عن أهم مقوماتها ، والإبانة عن وجوه الأصالة فيها — ولا سيما عند صوفية الإسلام .

فإذا فرغنا من هذا عقبنا بدراسة الفلسفة الخلقية عند المحدثين والمعاصرين .

# الباب الثالث

## فلسفة الأخلاق فى التفكير العربى

## فى عصر الإسلام الذهبى

اتجاهات التفكير الأخلاقى عند المسلمين – التفكير الأخلاقى
عند مسكويه – المثل الأخلاقى الأعلى عند صوفية الاسلام

---

### اتجاهات التفكير الأخلاقى عند المسلمين :

اجتاحت القبائل الجرمانية المتوحشة الدولة الرومانية الغربية أواخر القرن الخامس لميلاد المسيح ، فانهارت الحضارة الأوربية التى كانت الشيخوخة قد أخذت تدب فى أوصالها من قبل ، وانطفأت شعلة النور بضعة قرون من الزمان ؛ وفى خلال ذلك ظهر الإسلام فى شبه الجزيرة العربية – إبان القرن السابع – ونشأت دولة عربية إسلامية قدر لها أن تكون مصدر النور فى العالم كله ، وعلى ضوئه استيقظت أوربا وأخذت تنهل من ينابيعه منذ النصف الثانى من القرن الحادى عشر[1] حتى كانت النهضة الأوربية الحديثة ، فماذا كان حظ الدراسات الأخلاقية من تلك النهضة العربية إبان ذلك العصر ؟

تبدو الأخلاق متغلغلة فى كل فروع المعرفة الإسلامية ، يؤكدها القرآن الكريم والحديث النبوى ، وتمكّن لها الوصايا والنصائح والآداب العامة ، وتتغنى بها الأشعار وتمتدحها القصص والأمثال . . . . ولكن حظ التفكير الأخلاقى علما مستقلا عن كل هذه الفروع من المعرفة يبدو ضئيلا بالقياس إلى غيره من ألوان الفكر العلمى والفلسفى عند أعلام مفكرى

---

(١) فى صقلية ، أما حركة الترجمة التى نشأت فى أسبانيا فبدأت فى النصف الأول من القرن الثانى عشر ) .

العرب ؛ والكثير مما نقرأه لهم من وجوه التفكير الأخلاقي الذى يتسم بطابع علمى أو فلسفى ، قد زودهم به التفكير الأجنبي الدخيل الذى تهيأ لهم منذ أن اتصلوا بتراث الأمم القديمة المتحضرة — منذ منتصف القرن الثامن — وأخذوا ينقلون إلى العربية كنوزه ، ويضيفون إليها الكثير من وحى عبقريتهم وفيض خبراتهم الفنية الخصبة .

ويقال إن حنين بن إسحاق + ٨٧٧ م قد نقل كتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو فى اثنى عشر مجلدا — مع أننا عرفنا أنه يقع فى عشرة أبواب (١)، فلعل المترجم قد أضاف إليه بعض كتابات أرسطو الأخرى فى الأخلاق ؛ وربما كان المقصود بذلك الكتاب هو ترجمة إسحاق بن حنين لشرح فرفريوس على كتاب الأخلاق النيقوماخية ، وقد كان بعض فلاسفة العرب من أمثال الفارابى على علم بكتابى أرسطو فى « الأخلاق النيقوماخية والأخلاق الأوديمية » ونقل إلى العربية حنين بن إسحاق ثم يحيى بن عدى كتاب النواميس لأفلاطون كما ترجم قسطا بن لوقا كتاب بلوتارك فى الرياضة ؛ وقيل إن كتاب مسكويه « لغز قابس » رواقى الطابع .... ومثل هذا وغيره كثير فى تراث العرب .

ويُعدّ كتاب مسكويه « تهذيب الأخلاق » أكمل دراسة علمية فى مجال الأخلاق ، برغم أن أكثره منقول عن أرسطو فى الأخلاق النيقوماخية بوجه خاص ، ويُعدّ الغزالى المتوفى عام ١١١١ م أكبر مفكرى الإسلام اهتماماً بالأخلاق التى تقوم على المبادئ الإسلامية الحقيقة ، وفى كتابه إحياء علوم الدين خاصة مصداق ما نقول ؛ وقد كتب بعده نصير الدين الطوسى رسالة أكثرها ترجمة فارسية من كتاب مسكويه السالف الذكر .

---

(١) انظر الفصل الذى عقدناه على أرسطو فى هذا الكتاب .

وقد اتفق جمهرة مفكرى العرب على اعتبار الرذائل أمراضاً نفسية تتطلب العلاج ، ومن هنا بدا وجه الشبه بين علم الأخلاق وعلم الطب ، لأنه يعالج الجانب الروحى فى طبائع البشر ، ومن أجل هذا كان علم الأخلاق صناعة تستهدف علاج الأمراض وحفظ الصحة ، وغايته تحقيق السعادة ، وهكذا بدا علم الأخلاق فرعا من الحكمة العملية يتناول بالدراسة « الفضائل وكيفية اقتنائها لتتحلى النفس بها ، والرذائل وكيفية توقيها لتتخلى عنها » فيما قال حاجى خليفه نقلا عن ابن صدر الدين الشروانى المتوفى عام ١٠٣٦ هـ / ١٦٢٧ م

ومن مفكرى العرب من ذهب إلى أن الخلق مغروز فى طبائع البشر ، ومنهم من رأى أن من الأخلاق ما يكون فطريا طبيعيا ثابتا لا يتغير ( وبالتالى تكون وظيفة الأخلاق وصف السلوك وليس هدايته وتقويمه ) ومنها ما يجىء اكتسابا بالتربية والتعليم ، وبالتالى يقبل التغير ويتيسر تهذيب الأخلاق وإصلاح النفوس ، ومن هنا جاء الحديث الشريف : إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق[1] » .

ومفكرو الإسلام على اتفاق فى إقامة المبادئ الخلقية على أساس من الإيمان بالله على نحو ما ورد فى القرآن الكريم ؛ ليس لله مكان فى الأخلاق عند أرسطو — أكبر فلاسفة الأخلاق قديما — لأن الله عنده هو المفهوم الأعلى للوجود ، أو هو جنس فوق الأجناس ! بل إنه يشير فى كتابه السالف الذكر إلى الآلهة مصرحا بأنهم يعيشون سعداء فى غمرة من السرور ... وعلى عكسه كان « كانط » — إمام الفلسفة الخلقية الحديثة — أقام مبدأ الواجب على ثلاث مسلمات هى الاعتقاد فى حرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله ، وهى المسلمات التى كان قد أنكر إمكان التدليل عليها عقليا !

(1) Cf. Carra de Vaux, Art. Akhlak in "Encyclopeadia of Islam"

أما مفكرو العرب فى العصور الوسطى فقد حرصوا على الاعتقاد فى أن الأخلاق لا تستقيم قط بغير الإيمان بالله وصفاته التى صدرت عنها المبادئ ، والاعتقاد فى خلود الروح وعقبى الدار .

بل ذهبوا إلى أن كمال الأخلاق إنما يكون بالتخلق بأخلاق الله ، لأن فى الذات الإلهية تجتمع كل الكمالات القصوى ، والله تعالى يجمع بين الرحمة والمحبة من ناحية والقوة والجبروت من ناحية أخرى فى تعادل وتوازن ، ومن أجل هذا جمع فى صفاته الحسنى بين أن يكون رحيما ودودا محبا غفورا ... وبين أن يكون قوياً قادراً قهاراً جباراً منتقما مذلا شديد الحساب ... ولهذا يقول تعالى فى سورة النحل « ولله المثل الأعلى » وفى سورة الروم « وله المثل الأعلى فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم » ولما كان الله تعالى يعطى ولا ينتظر مقابلا — والمعطى أكرم من الآخذ والمحتاج — بدا المثل الأعلى عند مفكرى الأخلاق من المسلمين قائما فى التضحية والبذل والعطاء ... الذى لا ينتظر صاحبه من ورائه جزاء ولا شكورا .

وقد بلغت فلسفة الأخلاقية الإسلامية كمالها عند مسكويه من ناحية ، وصوفية الإسلام الذين فلسفوا التجربة الروحية التى عاشوها من ناحية أخرى ، ولهذا آثرنا أن نقف عند هاتين القمتين من قمم التفكير الأخلاقى :

### التفكير الأخلاقى عند مسكويه :

لمسكويه المتوفى عام ٤٢١ هـ/١٠٣٠ م كتب كثيرة بعضها لا يزال مخطوطا ، ويعنينا منها كتاب « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » وقد وضعه لإيضاح الطريق إلى السلوك المستقيم بعد دراسة علمية تجعل التزام هذا السلوك سهلا ميسوراً لا كلفة فيه ولا مشقة ؛ وقسم الكتاب إلى سبع مقالات تحدث فيها عن النفس وقواها وأبان أن الفضائل أوساط بين أطراف متباعدة — على النحو الذى ذهب إليه أرسطو من قبل ، والخير عنده هو

ما به يبلغ الكائن المريد كمال وجوده ، وهو ما يقصده الكل بالشوق ، والناس عنده ثلاث طوائف : قلة خيّرة بفطرتها ، وكثرة شريرة بطبيعتها لا يصيرون إلى الخير أبدا ، وطائفة ينتقلون من الخير إلى الشر أو من الشر إلى الخير وفقا لأساليب التربية ومخالطة الأشرار أو مصاحبة الأخيار .

والخير أصلا عام مطلق هو عين الموجود الأعظم ، وهو مقصد الأخيار جميعا ، ولكن لكل إنسان خيره الخاص أو سعادته التى تختلف باختلاف قاصديها ، وهى عنده تتحقق بتحصيل السعادة الروحية لا السعادة البدنية ، ومتى انشغل الإنسان بعالم الروح بلغ مرتبة الملائكة عن طريق العشق الإلهى وحقق السعادة القصوى .

ويرى مسكويه أن اجتماع الناس بعضهم ببعض ضرورة طبيعية ومن أجل هذا كانت المحبة بين الناس ، وهى قوام الفضائل وأساس الواجبات ، بل يؤكد فى كتاب الفوز الأصغر أن من ينزع إلى التزهد يجور على غيره ، لأنه يطلب معاونة الناس ثم لا يعاونهم وهذا هو الظلم والعدوان ، ولا يبلغ الإنسان كماله إلا بالتضامن والتعاون مع أبناء جنسه ، ومن أجل هذا استهدف علم الأخلاق الوقوف على ما ينبغى أن تكون عليه أخلاق الإنسان فى المجتمع ، وقد أخطأ أرسطو حين ظن أن الصداقة امتداد محبة الإنسان لنفسه حتى تشمل غيره ، إنما هى تضييق لدائرة حب الذات وهى كغيرها من الفضائل من حيث إن آثارها لا تظهر إلا فى حياة الجماعة ، ومن هنا جاء خطأ الراهب أو المتوحد الذى يظن وهما أنه وهو فى عزلته من الأخيار ، إن أفعاله قد تكون متمشية مع تعاليم الدين ولكنها من غير شك ليست مسايرة لمبادئ الأخلاق ، ومن أجل هذا خرجت من نطاق علم الأخلاق .

وهكذا وضع مسكويه مذهباً فلسفياً فى الأخلاق لا يزال له خطره فى الشرق حتى يومنا الحاضر فيما يقول المستشرق الهولندى دى بوير

وإن كان قد تأثر فيه بتفكير سابقيه — ولا سيما أفلاطون وأرسطو وجالينوس — وإن بعث فيما اقتبسه من مذاهبهم روحاً إسلامية لا تخفى ، ونزع فى الكثير من نواحى تفكيره نزعة علمية واقعية موضوعية ، استعان فى تصويرها بخبراته الشخصية ولا سيما وأن المعروف من سيرته أنه كان فى صغره مسترسلا مع هواه ؛ ولم يعزف عن حياة اللذة إلا فى كبره ، فنزع إلى نصح غيره بما فاته فى صغره ، وحرص على أن يرشد غيره إلى طريق النجاة حتى لا يضل فى متاهات الغواية .

ومن المستشرقين من يرون أنه لم ينجح كل النجاح فى التوفيق بين ما اقتبسه من مذاهب اليونان بعضه مع بعض ، ولا بين هذه المذاهب وبين أحكام الشريعة الإسلامية ، ومع ذلك يرون محاولته وضع مذهب أخلاقى فلسفى خليقة بالتقدير ، لأنه لم يتقيد فى هذه المحاولة الجادة بتفريعات أهل الفقه ولا نزعات الصوفية الزاهدين ، وهذا إلى جانب أنه أبدى فى عرض مذهبه الجديد سداداً فى التفكير وسعة فى الثقافة[1] .

**المثل الأخلاقى الأعلى عند صوفية الإسلام :**

يقول ابن خلدون : " الأصل فى التصوف العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه . . . وهكذا أريد بالتصوف فى أول أمره الزهد والعبادة والفقر بمعنى شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة ، يقول القشيرى إن علامة الصوفى الصادق أن يفتقر بعد الغنى ، ويذل بعد العز ، ويخفى بعد الشهرة ؛ ثم تطور معنى التصوف بعد نشأة علم الشريعة إلى ما يناسب الكمال فى الدين ونشأ علما يقابل

(1) Cf. T. J. De Boer, The History of Philosophy in Islam, Eng. Trans by Edward Jones, 1903, p. 128 ff.

وقد ترجمه الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة

علم الفقه ، وسمى بعلم الحقيقة أو علم الباطن ، وفى هذا الدور أريد بالتصوف الأخلاق الدينية ومعانى العبادة ، وكان قوامه الإرادة فيما قال ابن القيم المتوفى عام ٧٥٦ هـ / ١٣٥٥ م وبهذا كانت أولى خطوات التصوف فى سبيل تكوينه العلمى تتمثل فى أنه أصبح علم الأخلاق الإسلامى ؛ ثم تطور التصوف بعد هذا إلى وضع نظرية فى المعرفة وطرق تحصيلها ، وهى تتحقق عند الصوفية نفثا فى الروع يختص به الأولياء ، أو وحياً يختص به الأنبياء ، وهى تجىء « بتقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى » وبذلك ترجع إلى تطهير محض وتصفية وجلاء ومحاسبة للنفس ثم استعداد وانتظار للتجلى — فيما يقول الغزالى — ولا تجىء عن طريق التعلم والاستدلال العقلى الذى يختص به العلماء والحكماء[١] .

كان التصوف أول أمره ينزع إلى تحقيق غاية عملية هى النجاة بالنفس من عذاب الآخرة ، ثم فلسف الصوفية — وعلى رأسهم ذو النون المصرى المتوفى عام ٢٤٥ هـ — فيما يقول المستشرق الإنجليزى نيكلسون Nickolson فلسفوا هذه التجربة الروحية التى عاشوها ، وكانت التجربة تستند فى وضوح إلى مقومات أخلاقية لا تخفى ، لأنها أصلا مجاهدة للنفس الأمارة بالسوء ، ومعاناة لتجربة التصفية والتطهير ، بالتجرد من علائق البدن وإغفال نوازعه ، فيتيسر للصوفى أن يترقى فى سلم معراجه الروحى حتى ينتهى إلى الفناء ، وكان ذو النون المصرى وأبو اليزيد البسطامى المتوفى عام ٢٦٠ هـ أول من استخدم هذا اللفظ بمعناه الصوفى — فيما يقول المستشرق الفرنسى « ماسينيون Massignon وأريد به الفناء عن كل ما سوى الله ، والبقاء بالله وحده وهو المحبوب الذى يأنس العبد بقربه ، ويرى جماله فى قلبه ، ويستشعر السعادة العظمى بالفناء فيه .

وقد كانت السعادة منذ الماضى السحيق — عند فلاسفة الأخلاق من

---

(١) المرحوم الأستاذ مصطفى عبد الرازق فى تعليقه على مادة « تصوف » فى دائرة المعارف الإسلامية .

اليونان خاصة — غاية" قصوى لحياة الإنسان ومعياراً لأحكامه التى يصدرها على الأفعال الإنسانية ، وقد ظلت طوال العصور الوسطى تحتل مكان الصدارة من تفكير المسلمين فلاسفة كانوا أو صوفية ؛ فكانت السعادة تأملا عقلياً ينتهى باتصال الإنسان بالعقل الفعال عند الفلاسفة من أمثال الفارابى ، ومجاهدة للنفس حتى تصفو مرآتها ويرتفع عنها حجاب الحس. فيكون الفيض أو الإلهام فيما يقول الغزالى ، المتوفى عام ٥٠٥ هـ أو اتحاد الناسوت باللاهوت فيما قال أبو اليزيد البسطامى ، أو حلول الخالق فى المخلوق فيما رأى الحلاج المقتول عام ٣٠٩ هـ[1] أو وحدة الوجود التى تجمع بين الحق والخلق فيما أكد ابن عربى المتوفى عام ٦٣٨ هـ .

ومرجع الأمر فى هذه المذاهب كلها إلى التجربة الروحية التى يعيشها الصوفى ، وهى تجربة ترتد مقوماتها الأساسية إلى معان أخلاقية لها قداستها عند جمهرة الناس فى كل زمان ومكان ، ويكاد لا يخطئ من يقول إن فلسفة الأخلاق فى الإسلام قد نبتت فى ظل التصوف ، ونمت بجهود أهله الذى عبروا بحياتهم العملية عن نوع من المثل الأخلاقى الأعلى ، وفلسفوه بتأويلاتهم للتجربة التى عاشوها .

وقد رأينا كيف أن التصوف بدأ مزاولة لحياة الزهد والفقر والعبادة ، ثم كيف تطور فأصبح طريقة يعيشها السالك إلى الله ، أو معراجاً روحياً يتنقل فيه الصوفى من عالم الظاهر إلى عالم الباطن أو من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، أو سفرا روحياً قوامه المجاهدة التى تسلم صاحبها إلى الكشف والإشراق ؛ والرجل عند هؤلاء الصوفية لا ينال درجة الصالحين حتى يجوز ست عقبات : أولها أن يغلق باب النعمة ويفتح باب الشدة ، وثانيها أن يغلق باب العز ويفتح باب الذل ، وثالثها أن يغلق باب الراحة ويفتح باب الجهد ، ورابعها أن يغلق باب النوم ويفتح باب السهر ، وخامسها أن يغلق

(١) انظر قصة قتله فى كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

باب الغنى ويفتح باب الفقر ، وسادسها أن يغلق باب الأمل ويفتح باب الاستعداد للموت — فيما يروى القشيرى فى رسالته .

وتتمثل المجاهدة[1] فى حياة الزهد الذى يقترن بإرادة الحرمان من الدنيا ومباهجها ، والتصميم على الانصراف حتى عما أباحه الشرع منها ، وتجريد النفس من علائق البدن ، ومحاربة نوازعه الحسية ، والتحقق بفضائل الطريق من فقر وقناعة وصبر ورضا ومحبة إلهية ، ومن أجل هذا اقتضت الاعتزال عن الناس والاختلاء ابتغاء الانقطاع لعبادة الله ، والانصراف عن الثرثرة التماساً لمزاولة الحياة الروحية ، وتحصيل العلم كشفاً وإشراقاً ، يقول الغزالى « وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور فى القلب وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت ، . . فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد فى الدنيا والتبرى من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى . . . » وبمثل هذا تتطهر النفس وتصفو مرآة القلب ، ويرتفع حجاب الحس ويتصل الإنسان بربه ، أى بمحبوبه الأعظم — خلال مراحل هى المقامات — من توبة وقناعة وزهد وفقر وصبر ... — تقع أثناءها أحداث نفسية هى الأحوال — من فناء وبقاء ، صحو وسكر ، جمع وفرق . . .

وتمثل المجاهدة الجانب الأخلاقى فى حياة الصوفية ، وتتمثل فى إيثار ما لله على ما للنفس ، وتغليب مرضاته تعالى على الاستجابة لأهواء الذات ونزواتها ، وهى محاولة وعرة للتخلص من الصفات القبيحة ، ومحاسبة النفس على آثامها ، لأنها تبدأ بالتوبة التى تحرر السالك إلى الله من قيود الشهوات ومغريات الرغبات حتى يفطم نفسه عن المألوفات ، ويصرفها حتى

(١) فى كتاب الدكتور أبوالعلا عفيفى : « التصوف : والثورة الروحية فى الإسلام » فصول قيمة فى هذا المجال .

عن المباحات فيما أشرنا من قبل ، وبمقدار ما يكون زهد السالك فى متع الدنيا ومباهجها ؛ يكون اقترابه من الله وإقباله على حبه ، وحرصه على مرضاته ؛ فالمجاهدة تستهدف إزالة العوائق التى تحول دون الإتصال بالله ، وذلك إنما يكون عن طريق الفناء الذى يعد آخر درجات المعراج الروحى ، وهو حال تختفى فيها إرادة الإنسان وشخصيته وشعوره بذاته ، فلا يرى فى الوجود غير الله وإرادته وفعله ، يقول القشيرى « إن من ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال إنه فنىَ عن شهواته ، فإذا فنىَ عن شهواته بقىَ بنيّته وإخلاصه فى عبوديته ، ومن زهد فى دنياه بقلبه فنىَ عن رغبته ، فإذا فنىَ عن رغبته فيها بقى بصدق إنابته ، ومن عالج أخلاقه فنفى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذه من رعونات النفس ، يقال إنه فنىَ عن سوء الخلق ، فإذا فنىَ عن سوء الخلق بقى (بالفتوة) ، والصدق ... » .

وهكذا بدا التصوف منذ القرن الثالث للهجرة — التاسع للميلاد — طريقاً لتصفية النفس وتحصيل المعرفة بالكشف والإشراق ( وليس بالعقل كما هو الحال عند المتكلمين والفلاسفة ) وسمى صاحب الكشف بالعارف الواصل إلى الله عن طريق قلبه الذى صفت مرآته وانجلت غشاوته وزالت عنه حُجب الحس .

وفى أولى مراحل التصوف استجاب أهله لتعاليم الله خوفاً من عذابه أو طمعاً فى نعيمه ، وإيماناً منهم بأن العالم يخضع لإرادة الله القاهرة المطلقة ، ولكن الصوفية قد اتجهوا منذ القرن الثانى للهجرة إلى حب الله حباً عبروا عنه بفنائهم عن أنفسهم وبقائهم بالله وحده ، وجعلوا هذا الحب غاية حياتهم وملتقى آمالهم ، وعندئذ حرصوا على الاستجابة لتعاليم الله بباعث من حبهم له ، ورغبتهم فى كسب مرضاته ، وجاء هذا إيماناً منهم بأن العالم ليس إلا مجلى لجمال الله ومحبته ، وتحول الله عند الصوفية من

معبود يخافه الصوفى ويرهبه ، إلى محبوب يأنس بقربه ويتطلع إلى مرضاته ، ويسعد بحبه ، وأضحى هذا الحب جماع الأخلاق الشرعية — فيما ذهب ذو النون المصرى — لأنه أوجب على المحب أن يحب ما أحب الله ، وأن يبغض ما أبغضه ، وأن ينصرف عن كل ما يشغل الله ، ويقتدى برسول الله ويلزم سنته ، قال تعالى : قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله » وبهذا ارتدت أخلاق السالكين إلى الحب الإلهى ، لأن قوامه إيثار ما لله على ما للنفس ، والتضحية فى سبيل الغير وتطهير القلب من آفات الرذائل ، وطاعة الله وإقامة حدوده حتى قال يحيى بن معاذ الرازى : ليس بصادق من ادّعى محبته ولم يحفظ حدوده[1] .

وتعقيبنا على ما قلناه عن الصوفية نقول إنهم قد وضعوا السعادة فى قمة الحياة الروحية التى عاشوها ، ورأوا أنها تتحقق باتصال السالك بربه عن طريق حبه ، بالمجاهدة التى ترفع حجب الحس القائمة بين العبد وربه ، وقد انتهى هذا عامة إلى انسحاب الصوفى من الحياة العامة ، وانتهى بالسالك إلى النظر إلى الوجود كله من خلال ذاته ، والاكتفاء بسعادة سلبية باطنية تقوم فى الفناء عن نفسه والبقاء بالله وحده ، فشابه الصوفية الرواقية من بعض الوجوه ، فى الوقوف عند السعادة السلبية غاية قصوى لحياة الإنسان ، وفى القول بمجاهدة النفس بقمع الشهوات ووأد الرغبات وإماتة الذات التماساً للهدوء الباطنى وراحة البال وطمأنينة النفس ، وكان الانسحاب من الحياة العامة على نحو ما عرفنا من قبل[2] .

وحقيقة إن الأخلاقية تقتضى عند فلاسفتها مجاهدة الجانب الحيوانى فى طبائع البشر ، لأن قوامها ضبط الأهواء والرغبات ، وتنظيم الميول الفطرية

(١) نقلا عن مقدمة بحث وضعناه تحت عنوان : « فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى » لينشر فى مجلد تذكارى يصدره المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بمناسبة مرور ثمانمائة عام على مولد محيى الدين بن عربى .

(٢) انظر خاصة ص ٨١ وما بعدها فى هذا الكتاب .

والعواطف المكتسبة بهداية من العقل ، ولكن الصوفية قد تجاوزوا الضبط والتنظيم إلى إثارة صراع باطنى بين الجانب الروحى والجانب الحاس في فطر البشر . . . وقد أشرنا إلى أن الدراسات السيكولوجية الحديثة تؤكد أن النفس البشرية كُلٌ متكامل يجمع بين الجانب الإنسانى والجانب الحيوانى معاً ، وأن صحتها رهن بالإبقاء على الجانب الحيوانى مع الاهتمام بتنظيم نوازعه بهداية من العقل ، أما العمل على إماتة الجانب الحاس فإنه يعرض صاحبه إلى اضطرابات عصبية أو انحرافات نفسية لها خطرها على سلامته .

وقد كان القرآن الكريم إذا أوصى بالزهد ، قرن ذلك بطلب السعى والتماس الرزق ، وإذا دعا إلى الصبر والحلم والدعة وغيرها مما احتل مكان الصدارة فى أخلاق الصوفية ، تصدى للدعوة إلى القوة والمتعة . . . فى غير عدوان على أحد ؛ وهكذا تستقيم الحياة الأخلاقية الصحيحة بالجمع في توازن واتساق بين أخلاق القديس المسيحى ، وأخلاق السادة فى فلسفة « نيتشة » + ١٩٠٠ Nietzsche .

وقد ذهب الصوفية – على عكس الفقهاء – إلى أن القلب – وليس الجوارح – هو مناط التكليف ( الإلزام الخلقى ) فتأدى بهم هذا إلى تقديم النية ( التصميم ) على العمل ، وربط أخلاقية الأفعال الإنسانية ببواعثها دون نتائجها ، وأفضى هذا بالبعض إلى القول بأن غاية التكليف الشرعى هى الإتصال بالله ومعرفة حقيقته عن طريق التصفية والتطهير ، فإذا اتصل السالك بربه تحققت الغاية وسقط عنه التكليف ! أى أحل له ما حرم على غيره ، فكانت الإباحة التى قال بها أمثال الملامتية .

ومنذ أيام رابعة العدوية المتوفاة عام ١٨٥ هـ رأى الصوفية قطع الصلة بين أخلاقية الأفعال الإنسانية وجزاءاتها ونتائجها ، إذ اتجهوا بدورهم – وراء رابعة – إلى حب الله لذاته ، والعمل بتعاليمه حباً لله وكسباً لمرضاته ، لا طمعاً فى نعيمه ولا خوفاً من جحيمه، فارتفعت الجزاءات باعثاً على فعل

الخير أو تجنب الشر ، وارتدت أخلاقية الأفعال إلى البواعث والنيات ( المقترنة بالعزم والتصميم ) دون النتائج والآثار ، وقد باعدت هذه النزعة بين الصوفية وبين التجريبيين من أصحاب مذاهب المنفعة العامة والوضعية والتطورية وغيرهم من الأخلاقيين ، وقاربت بينهم وبين المتطرفين من الحدسيين فى هذا الصدد .

ولعلنا الآن قد رأينا من كل ما أسلفنا عن اتجاهات الفكر الأخلاقى عند مفكرى الإسلام ومتصوفيه ، أن مقومات تفكيرهم كانت مستمدة من الدين الإسلامى ، وإن تأثر جمهرتهم مع هذا بتيارات فكر أجنبى دخيل ، حاولوا تهذيبها أو تعديلها بحيث تبدو متمشية مع منطق الإسلام وروحه .

# الكتاب الثاني

## فلسفة الأخلاق

### عند المحدثين والمعاصرين

---

يستغرق هذا الكتاب ثلاثة أبواب ، يبين أولها معالم التفكير الأخلاقى ومظاهر النزاع بين مدارسه عبر العصور الحديثة ، ويضم ثانيها مدارس الواقعيين من الأخلاقيين فى ستة فصول ، ويقف ثالثها عند مدارس المثاليين منهم فى خمسة فصول ، يليها فصل أخير يوضح الرؤية وسط المذاهب المتضاربة التى ضمها هذا الكتاب .

# الباب الرابع

## تيارات التفكير الأخلاقى فى العصور الحديثة

---

عرضنا فى البابين الأولين بفصولهما السبعة لدراسة الفلسفة الخلقية عند اليونان إبّان العصرين الهلينى والهلينستى ، وعقبنا بباب ثالث عن فلسفة الأخلاق فى التفكير العربى ، ونفرد هذا الباب لتيارات التفكير الأخلاقى ومظاهر النزاع الذى ثار بين بعضها والبعض الآخر فى عصورنا الحديثة ، وقد ضمناه فصلين أبنّا فى أولهما عن أظهر معالم هذه التيارات ومميزاتها ، وكشفنا فى ثانيهما عن وجوه النزاع الذى ثار بين الواقعيين والمثاليين من الأخلاقيين المحدثين .

فإذا فرغنا من هذا الباب وقفنا فى البابين التاليين لتفصيل الحديث عن مدارس الواقعيين ومدارس المثاليين من هؤلاء الأخلاقيين .

# الفصـــل الأول

# معالم التفكير الأخلاقى

## فى العصور الحديثة

اتجاهات أخلاقية فى القرن ١٧ — غلبة النزعة الديكارتية فى فلسفة الديكارتيين — نزعة پسكال — اتجاه التفكير الأخلاقى فى القرن ١٨ — اتجاهات التفكير الأخلاقى فى القرنين ١٩ و ٢٠

---

### اتجاهات أخلاقية فى فلسفة القرن السابع عشر :

أشرقت العصور الحديثة فى مطلع القرن السابع عشر ، فانصرف مفكروه عن إحياء التراث القديم — الذى كلف به عصر النهضة — وتطلعوا إلى الابتكار والإبداع ، وإذا كان بينهم من واصل تنمية العلم الطبيعى والرياضى الذى اتجهت إليه الحركة العلمية فى عصر النهضة . فإن القرن السابع عشر قد تميز بتوطد التجريبية التى مكن لها فى إنجلترا « فرنسيس بيكون » + ١٦٢٦ واضع أسس المنهج التجريبى الحديث ، « وتوماس هوبز » + ١٦٧٩ بفلسفته الواقعية فى السياسة والأخلاق ، و « چون لوك » + ١٧٠٤ مؤسس الدراسات الأپستمولوچية التجريبية فى العصر الحديث ، كما يتميز هذا القرن بنشأة المذهب العقلى الحدسى فى فرنسا على يد « ديكارت + ١٦٥٠ Descartes أبى الفلسفة الأوربية الحديثة ، وقد أذاع أتباعه الكثير من عناصر هذه الفلسفة العقلية فى مختلف الدول الأوربية ، فكان فى مقدمة روادها فى ذلك القرن « سپينوزا » + ١٦٧٧ Spinoza فى هولنده ، وليبنتز + ١٧١٦ Leibnitz فى ألمانيا ، ومالبرانش + ١٧١٥ Malebranche فى فرنسا .

وعن هذين التيارين ( الواقعى كما يبدو فى اتجاه الحسيين والتجريبيين ،

والمثالي كما يبدو في اتجاه الحدسيين والعقليين ) نشأ في الفلسفة الخلقية في هذا القرن اتجاهان : تجريبي احتضنته انجلترا وتمثل في فلسفة هوبز وجون لوك كما قلنا من قبل ، وعقلي شاع في فلسفات هذا القرن في مختلف الدول الأوربية ، ولكنه تبلور أخلاقياً عند أفلاطوني كمبردج الذين سنعرض لهم بعد ، وبنشأة هذين التيارين نبت النزاع بين التجريبيين والحدسيين في فلسفة العصور الحديثة .

وإذا استثنينا فلسفة هوبز وخصومه من أفلاطوني كمبردج ، جاز القول بأن الاتجاهات الأخلاقية التي عرفت في فلسفات هذا القرن كانت ضئيلة الأثر فيما تلاها من فلسفات أخلاقية ، ولم تكتب لها السيادة بالقدر الذي يوجب تفصيل الحديث عنها ، ولهذا رأينا أن نشير إليها الآن موجزين — بالإضافة إلى ما سنعرفه عنها عند الحديث على خصوم هوبز :

غلبة النزعة العقلية في فلسفة الديكارتيين :

انتهى ديكارت من شكه إلى أول حقيقة يقينية أثبت بها إنيته هي أنا أفكر إذن فأنا موجود » .

ولما كان مبدأ الكوجيتو من الوضوح بحيث لا يدع مجالا لشك ، اتخذه أساساً لفلسفته ، وجاهر بأن كل ما يتصف بالوضوح والتميز فهو حق يرتفع فوق كل شك ، وقد توصل ديكارت إلى مبدئه بحدس مباشر لا باستدلال عقلي ولا بتجريب حسي ، وبهذا النور العقلي المباشر تدرك الأفكار الفطرية والطبائع البسيطة التي تقترن « بالوضوح والتميز » وبإضافة الاستنباط العقلي — إلى هذا الحدس — نتوصل إلى معرفة الأشياء معرفة يقينية ؛ فالحقيقة مردها إلى العقل وليس إلى سلطة ما — دينية أو علمية — والبداهة معيار الصواب والخطأ ، وبهذا كان ديكارت منشئ المذهب العقلي في الفلسفة الحديثة .

ويعتبر ديكارت علم الأخلاق قمة العلوم وآخر مراتب الحكمة ، ولما كان قد بدأ فلسفته بالشك المنهجي ابتغاء تطهير عقله من كل ما يحويه من أفكار ، رغبةً منه فى إعادة بناء العلم ، فقد حرص على أن يستبعد الأخلاق من مجال شكه ، وأن يضع لها قواعد مؤقتة تَوَخّى فيها أن يطالب الإنسان بطاعة قوانين بلاده وعرفها وديانتها ؛ وأن يجاهد أهواءه وشهواته ويحد من رغباته ومطالبه . . ولكنه لم يفرد الأخلاق بكتاب مستقل وإن كان قد حرص على أن يمكن لسلطان العقل ويعلى من شأن إرادة الإنسان وحريته : فالفضيلة عنده تتحقق متى توافر للإنسان عقل يمتاز تفكيره بالوضوح والتميز ، ويقترن بإرادة قوية تحكم انفعالاته وتهيمن على أهوائه — وفى هذا مسحة رواقية — مع ضرورة الإيمان بالله — الذى اعتبره ضامن العقل فى سلامة تفكيره ، وخلود النفس وانفصالها عن الجسم ، مع إخضاع مصلحة الفرد لمصلحة المجموع وتغليب الغيرية على دواعى الأنانية .

وكان لفلسفته تأثيرها فى أتباعه — فى ذلك القرن بصفة خاصة — فشاركه سپينوزا وليبنتز فى رد الأخلاقية إلى الإدراك الواضح ، وسيطرة الإرادة العاقلة على الانفعالات والأهواء ، وبهذا عرفوا الكمال تعريفاً عقلياً وجعلوه مع السعادة مثلاً أخلاقياً أعلى ؛ ففسر ليبنتز الوجود بذراته الروحية التى تتفاوت إدراكا ، ورأى أن كمال النفس المؤلفة بدورها من هذه الجواهر إنما يتحقق عن طريق النمو المطرد فى الإدراك الواضح ؛ وحاول سپينوزا أن يخضع الأخلاق للمنهج الرياضى الذى كان مثار الإعجاب والتقدير فى عصره ، ووضع أوفى كتبه وأكملها عن « الأخلاق » Ethica فى عشر سنوات ، صوّر فيه مثله الأعلى مزاجا من رحمة بوذا والمسيح ، وتناحر مكياڤيللى ونيتشه وسيادة العقل على الانفعالات والشهوات عند أفلاطون وأرسطو ، ويتأثر فى النهاية بالنزعة الديكارتية السالفة الذكر ، فالسعادة عنده غاية السلوك الإنسانى وهى تتمثل فى كسب اللذة والخلو من

الألم ، والأنانية عنده تنشأ عن غريزة حب الذات فلا ضير من حب الإنسان لنفسه ، ولكن نزعته الأخلاقية ترتد إلى اليونان لا إلى المسيحية ، إذ يصرح متأثراً بسقراط بأن محاولة الفهم هي الأساس الأول والأوحد للفضيلة ، والهوى فكرة ناقصة والعاطفة بغير العقل تبدو عمياء ، والعقل ميت حتى تبعث فيه العاطفة الحياة ، والهوى يتلاشى متى استطعنا أن نكوّن عنه فكرة واضحة متميزة ، وسلوك الإنسان فاضل متى جرى بمقتضى العقل ، وحرية الإنسان إنما تكون بتحرره من شهواته وأهوائه التي لا تسير بإملاء العقل ، والإنسانية تسمو بمقدار تحررها من سيطرة الغرائز ..

ولكنه مع هذا هاجم نزعة الرواقية في استئصال الميول وإبادة الأهواء ، وقنع بالدعوة إلى إخضاع الانفعالات والعواطف لحكم العقل ، ورد الميول إلى غريزة المحافظة على البقاء ، وهي التي تدفعنا إلى توخي النافع وتجنب الضار ، ومن أجل هذا ضاق بالدعوة إلى التقشف والحرمان ومال إلى الإعلاء من شأن الحياة ومباهجها حتى أضحت غاية الحياة تحقيق السلام الروحي . . . إلى آخر ما يمكن أن يقال تفسيراً لمذهبه الذي كان أعظم مذاهب الديكارتيين في الأخلاق[1] .

والحديث عن المدرسة الديكارتية يقتضي الإشارة إلى « مالبرانش + ١٧١٥ Malebranche الذي صدرت فلسفته عن ديكارت من ناحية والقديس أوغسطين من ناحية أخرى ، فكتب عام ١٦٨٣ بحثاً عن الأخلاق تحت عنوان Traitè de Morale اختلطت فيه الفلسفة بالدين ، وانتهى مع ديكارت إلى القول بتحكم الإرادة العاقلة في أهواء الإنسان وميوله على ما أشرنا من قبل ، ولسنا نجد له فلسفة خلقية مستقلة عن اللاهوت تبرز الوقوف عنده طويلا .

---

(1) See H.H. Joachim, A Study of the ethics of Spinoza ; Martineau's, A Study of Spinoza & R. A. Duff, Spinoza's political and ethical philosophy

وهذا الذى أسلفناه يشهد بأن النزعة العقلية الديكارتية قد سيطرت على تفكير الديكارتيين فى مجال الأخلاق .

نزعة بسكال :

وتعقيباً على المدرسة الديكارتية نقف قليلا عند مفكر من مفكرى ذلك القرن أثار انتباه الكثيرين من المؤرخين ، ذلك هو « بليز بسكال » + ١٦٦٣ Pascal الذى تابع مذهب بور رويال Port Royal[1] — وإن لم يكن من أعضائه — وأبلى فى الدفاع عن مبادئه أحسن بلاء .

كتب بسكال شذرات مفرقة فى « الدفاع عن الدين » نشرت بعد وفاته تحت عنوان الخواطر Pensèe تصدى فيها لمهاجمة اليسوعيين الذين آثروا أن يخضعوا سلوك الإنسان لمبدأ الترجيح — الذى أسلفنا بيانه عند الحديث على أتباع الأكاديمية الجديدة ، وصرح بسكال بأن أوامر الأخلاق تتميز بالصرامة الجازمة وتقوم على محبة الله والحرص على طاعته دون اهتمام بنتائج الأفعال وآثارها ، وغاية الإنسان تقوم فى السعادة ، وهذه معلقة بالأخرى ، فالدين وليس الفلسفة هو الذى أدرك سر الحقيقة وحل لغز الإنسان .

وفى محاولته إثبات الدين — ولهذا مغزاه الأخلاقى — قال بحجة الرهان المعروفة ، ومؤداها أن الحياة أقصر من أن تتسع للجدل فى شأن الدين ، فلنراهن على حقيقة تعاليمه ، إن المؤمن الذى يعمل بمقتضى تعاليمه إذا تبين فى الآخرة صحته فاز بالسعادة الأبدية ، فإن تحقق بطلان الدين لم يخسر إلا بضع لذات تافهة فائتة أثناء حياته ، فالرهان فى جانب الاعتقاد فى

---

( ١ ) يرد مويرهد نشأة المذهب الحدسى الحديث إلى بسكال لأنه عارض أخلاق الجزويت بشهادة الضمير المقيم فى قلب الإنسان ، وإن كانت الفكرة لم تتحول عنده إلى مذهب فلسفى كما حدث لها على يد بطلر ولكنه يقول عنه إنه كان داعية البروتستانتية اللوثرية — انظر : Muirhead's Elements of ethics, p. 13,70, 74—5 ولعل الأصح ما رويناه عنه .

الدين أجدى وأنفع — ولكن ڤولتير قد نقد رأيه فى الرسالة الأخيرة من رسائله الفلسفية وحاول أن يثبت أن أدلة پسكال لا تبرهن على أن المسيحية هى الدين الحق !

على أنا لا نجد لپسكال — مع شهرته — مذهباً أخلاقياً مستقلا عن اللاهوت يبرر الوقوف عنده طويلا ، فحسبنا ما ذكرناه عنه[1] .

### اتجاه التفكير الأخلاقى فى القرن الثامن عشر :

لكن المدرسة التجريبية الحديثة التى نشأت على يد هوبز إبان القرن السابع عشر ، قد أثارت موجة من النقد والمناقشة أسفرت عن نشأة الاتجاه المثالى الحدسى فى عصره — عند أفلاطونيى كمبردج — وتبلوره فى القرن الثامن عشر ، إذ اجتاحت ذلك القرن موجة من النقد والتحليل تناولت المعرفة الإنسانية ، وأتت على النظم الاجتماعية والسياسية ولم يفلت الدين من قبضتها ؛ وتنوعت النزعات فى دراسات هذا القرن ، ففى إنجلترا بلغت التجريبية التقليدية[2] ذروتها فى فلسفة داڤيد هيوم + ١٧٧٦ D. Hume وإلى جانب هذه الحسية التجريبية فى المجال الإپستمولوچى ، عرف هذا القرن فى ميدان الدراسات الأخلاقية الإنجليزية مذهبين من مذاهب المثالية الحدسية هما مذهب الحاسة الخلقية عند « شافتسبرى » + ١٧١٣ Shaftesbury وهاتشيسون + ١٧٤٧ Hutchesom ومذهب الضمير عند بطلر + ١٧٥٢

---

(١) انظر E. Boutroux, Pascal, 1900
H. F. Stewart, The Holiness of Pascal, 1915

(٢) Traditional empircism عند بيكون وهوبز ولوك وباركلى وهيوم فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، تمييزا لها عن التجريبية الحديثة modern التى بدت فى القرن التاسع عشر عند بنتام وچيمس مل وچون ستورت مل من النفعيين وليسلى ستيفن وهربرت سپنسر من النفعيين التطوريين ، وللتفرقة بين هاتين التجريبيتين والتجريبية العلمية Scientific التى بدت فى القرن العشرين عند الفلاسفة التحليليين من أمثال برترند رسل وچورج مور والوضعيين المناطقة من أمثال آير وكارنب — انظر فى خصائص هذه الأنواع من التجريبية كتابنا « مذهب المنفعة العامة » ص ٧٩ وما بعد ، وكتابنا « أسس الفلسفة » ص ٣٥٩ — ٣٦٠ .

وإلى جانبهما Bishop Butler نشأت الدعوة إلى إقامة الأخلاقية على أساس التعاطف أو التشارك الوجدانى عنـــد أدم سمث + ١٧٩٠ Adam Smith، بل ظهر فى اسكتلنده مذهب حدسى دعت إليه مدرسة تزعمها توماس ريد + ١٧٩٦ T. Reid .

وتمثل المدرسة الاسكتلندية الاتجاه الحدسى المتأخر الذى تأثر بمذاهب كلارك وولاستون وبطلر ومن إليهم ، وكان أكبر أعلام هذه المدرسة (إلى جانب توماس ريد) : رتشارد پرايس + ١٧٩١ Price ودوجالد ستوارت + ١٨٢٨ Stewart وويويل + ١٨٦٦ Whwell ووليم هاملتون + ١٨٥٦ Hamilton وغيرهم ممن بشروا بالاتجاه الحدسى فى وقت بلغ فيه الاتجاه التجريبى أوجه ، وكانوا يسمون بفلاسفة الفهم المشترك كما قلنا من قبل ، لأنهم كانوا يقيمون الأخلاقية على مبادئ عامة مشتركة بين أفراد الجنس البشرى كله لا يتيسر تعليلها . . . إلى آخر ما عرفنا فى تفسير الاتجاه الحدسى الخالص .

ومن الممكن أن نلخص حركة البحث الخلقى عند فلاسفة الإنجليز إبان ذلك القرن فنقول — مع Raphael — إن هؤلاء : قد شغلهم التفكير فى إپستمولوچية الحكم الخلقى ، أرادوا أن يعرفوا أساس الحكم الذى يوجب على الإنسان أن يأتى فعلا أو يتجنب إتيانه ، هل يرتد مثل هذا الحكم إلى الحس (الوجدان) أم إلى العقل ؟ كان فى مقدمة الذين انتصروا للحس : شافتسبرى وهاتشيسون وداڤيد هيوم وأدم سميث ، وفى طليعة الذين أيدوا العقل أساساً للحكم الخلقى صمويل كلارك + ١٧٢٩ Clarke وولاستون + ١٧٢٤ Wollaston ومن إليهما ، أما بطلر فقد آثر أن يقف بعيداً عن هذه المعركة التى لم ترقه ، واكتفى بأن يشير فى استخفاف إلى أن من المحتمل أن يكون كلا الفريقين المختصمين على حق[1] !

(١) D.D. Raphael, The Moral Sense, p. 2 (وتوجد مختارات من هؤلاء جميعا مع استثناء هيوم وريد فى Selby—Bigge's British Moralists بجزأيه .

وفى فرنسا أكد النزعة الحسية كونديلاك + ١٧٨٠ Condillac وبشر بالمادية دى لامترى + ١٧٥١ De Lamettrie ودو لبـــاخ + ١٧٨٩ D'Holbach وكابانيس + ١٨٠٨ Cabanis وغيرهم من غلاة الماديين ، وإلى جانب هذه الفلسفة الطبيعية عرف هذا القرن فى مجال الأخلاق تياراً حسياً تمثل فى مذهب المنفعة الفردية الذى بشر به هلفسيوس + ١٧٧١ Helvetius ومذهب المنفعة الفردية التى دعا إليه دولباخ ؛ وظهرت إلى جانب هذا الدعوة إلى الضمير الكامن فى باطن النفس وعواطفه الطبيعية عند چان چاك روسو + ١٧٧٨ J. J. Rousseau .

أما فى ألمانيا فقد ظهر عملاق الفكر فى ذلك العصر « كانط + ١٨٠٤ Kant فكانت فلسفته حداً فاصلا بين عهد فات وعهد آت ، وسنقف فى الفصل الرابع من الباب السادس عند مذهبه الأخلاقى الحدسى العقلى فى مبدأ الواجب ونرى كيف كان امتداداً لفلسفته الميتافيزيقية .

هذه هى أهم التيارات التى شغلت تفكير هذا العصر ، يعنينا منها ما عرف فى مجال الأخلاق ، تقف عند المذاهب الحدسية الثلاثة : الحاسة الخلقية والضمير والواجب ، مغفلين التيارات الأخلاقية التى عرفت فى هذا القرن ولم تكتب لها السيادة فى فلسفة الأخلاق .

### معانى الضمير فى القرن الثامن عشر :

وقد اتجهت الفلسفة الخلقية فى القرن الثامن عشر إلى إقرار الضمير وتوكيده أساساً للأخلاقية ، وظهرت فى الضمير ثلاث وجهات من النظر ، تتمثل فى أولاها حشداً من الغرائز وخليطاً من الانفعالات والعواطف ، أو بعبارة أخرى زمرة من الوجدانات ، وهذا الضمير يقيم فى قلب الإنسان وليس فى رأسه ، وهذا الخليط من المشاعر هو الذى يشعرنا بالارتياح حين نأتى خيراً ، وبالاستياء حين نقترف شراً ، وقد أيد هذه الوجهة من النظر شافتسبرى وهانشيسون وداڤيد وهيوم ومل وليسلى ستيفن وچان چاك روسو

+ ١٧٧٨ وانتصر لها بعد ذلك وسترمارك Westermarch في كتابه « نشأة الأفكار الخلقية وتطورها » وماكدوجال McDougall في كتابه « علم النفس الاجتماعي » ومؤيدو هذه الوجهة من النظر على خلاف بيّن في تصور مدلول الضمير وتحديد طريقة نشأته ، ولما كنا معنيين في هذا المقام بالحديث عن وجهات النظر الحدسية في القرن الثامن عشر ، فسنقصر حديثنا على الضمير كما تصوره شافتسبرى وأكده هاتشيسون في مذهبهما المعروف بمذهب الحاسة الخلقية .

وثاني الوجهتين من النظر تُصور الضمير ملكة عقلية مستقلة عن غيرها من ملكات الإنسان ، وهي عند أصحابها ذات قداسة خاصة في نوعها وطبيعتها وتميزها من غيرها من الملكات ، ولهذه الملكة العقلية الخالصة سلطة مطلقة ترتفع فوق كل جدل ، وهي تصدر أحكامها على الإنسان وأفعاله بريئة عن احتمال الخطأ ، بعيدة عن إمكان الشُّبه ، فترى أن بعض الأفعال في ذاته حق وعدل وخير ، وبعضها الآخر في ذاته باطل وظلم وشر ، فهي ملكة آمرة مزودة بسلطة مطلقة كاملة بريئة عن الهوى تمكنها من إصدار الأحكام النزيهة ، وكان أكبر مؤيدي هذه الوجهة من النظر « بطلر »(١) .

وثالث وجهات النظر تصور الضمير في صورة العقل العملي الذي يصدر أحكامه على الأفعال الإنسانية ، وهذه الأحكام لا تنشأ عن مقارنة أفعال الإنسان بعضها بالبعض الآخر ، بل بمقارنة فعل أو مجموعة أفعال بمبدأ عام يكشفه الضمير ، وأصحاب هذه الوجهة من النظر يقولون بوجود مبادئ أخلاقية فطرية في طبائع البشر ، تتصف بأنها أزلية ثابتة لا تقبل التغير عامة ضرورية واضحة بذاتها لا تحتمل جدلا ولا تقبل برهاناً ،

---

(١) يروى هاتين الوجهتين من النظر G.A. Johnston في كتابه An Introduction to Ethics, p. 109—11

وهى تدرك حدسياً عن طريق الضمير الذى لا يخطئ فيما يصدر من أحكام ، والذى يكشف عن الحقيقة العامة والقصوى ، والرأى عندهم أن هذا الضمير لا يجىء كسبا ، فكما أننا لا نُعلّم العين كيف تبصر ، ولا الأذن كيف تسمع ، فإننا لا نُعلم العقل العملى كيف يدرك الحق الواضح بذاته ، والضمير الذى يستهدف لخطأ لا وجود له . . . هذه وجهة من النظر كان أكبر مؤيديها كانط[١] .

ويتميز الضمير — بالمعنى الحدسى السالف الذكر — بأنه ( أ ) يتوصل إلى أحكامه بنور فطرى مباشر دون الاستعانة بتأمل عقلى أو خبرة حسية ( ب ) وأنه لا يُستمد من غيره ، ومن ثم لا يتيسر تحليله إلى عناصر أبسط منه باعتباره حقيقة قصوى فى طبيعة الإنسان ، ومن هنا كانت أحكامه فوق كل اعتبار ( حـ ) وأنه عام فى البشر جميعاً مع اختلاف طبقاتهم وتباين نزعاتهم ، وإن بدا أنضج فى بعض الناس منه فى بعضهم الآخر[٢] ؛ ولكن قولنا إن معرفة الخير والشر تجىء عن طريق الضمير شبيه بقولنا إن الإنسان يتحرك عن طريق آلة ركبت فيه لتعينه على الحركة ، فالمهم فى بحث الضمير الوقوف على وظيفته .

على أن القول بأن الضمير لا يخضع للتحليل والتفسير يبرر القول بأننا نفتقر معه إلى ضمير آخر يقوم وراء الضمير ويميز لنا بين أحكام الضمير التى تتميز بالثبات والدوام ، وأحكامه التى تستهدف للتغير ولا تكون خليقة بثقة الناس ، هكذا تحتاج — مع وجود الضمير الذى كان فى نظر أهله قوة عمياء تضع مبادئها لهدايتنا — تحتاج إلى قوة تقوم وراء قانون القلب الأعمى ،

---

(١) أشار إلى هذه الوجهة من النظر مع وجهة نظر أصحاب الحاسة الخلقية M. C. Sen فى كتابه The Elements of Moral Philosophy, p. 161, 146—47

(2) Muirhead, op. cit., p. 74

وتيسر لنا إصدار الأحكام وتفسيرها ، تلك القوة هى العقل ، وهذا هو الذى نادى به كانط(١) .

**اتجاهات القرن التاسع عشر والعشرين :**

أما فى القرن التاسع عشر فقد بدت معالم التفكير الأخلاقى على نحو مغاير لذلك ، إذ أقام كانط القيم الروحية المعنوية على العقل ، ورد لها سلطانها بعد أن زعزعته موجات الشك والنقد عند سابقيه ومعاصريه من فلاسفة القرن الثامن عشر ، فنشأت عن فلسفته منذ أواخر القرن الثامن عشر ، فلسفات خصبة متنوعة متباينة ، التقى الكثير منها عند النزعة المثالية العقلية ، وسرت هذه النزعة منذ أوائل القرن التاسع عشر إلى انجلترا خاصة وفرنسا وسائر دول أوربا بوجه عام .

وإلى جانب هذا التيار استمرت النزعة التجريبية فى انجلترا قائمة ، بل ازدادت شدة على يد « بنتام » + ١٨٣٢ و « چيمس مل » + ١٨٣٦ فى الوقت الذى كانت المثالية الألمانية قد عبرت إلى انجلترا ووجدت أنصارها من أمثال كولريدج + ١٨٣٤ ومن هنا نبت التعارض بين هذين الاتجاهين ، ثم بلغ أوجه فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، حين انتصر للنزعة التجريبية أكبر أعلام المذهب النفعى « چون ستورت مل » + ١٨٧٣ ثم أنصار نظرية التطور فى الأخلاق من أمثالى هربرت سبنسر + ١٩٠٣ وليسلى ستيفن + ١٩٠٤ فى الوقت الذى تمت فيه المثالية الألمانية التى هاجرت إلى انجلترا وجعلت جامعة اكسفورذ حصنها المنيع ، فتصدى لتأييدها « سترلنج » + ١٩٠٩(٢) وتوماس هل جرين + ١٨٨٢ وادورد كيرد + ١٩٠٨ وبرادلى + ١٩٢٤ ومن إليهم ، ومن هنا كان طبيعيا أن يشتد التصادم

---

(1) Cf. Mackenzie, op. cit, p. 187

(٢) لم يشغل وظيفة علمية طوال حياته ، وإن كان قد تقدم مرتين — على غير جدوى — لشغل كرسى الأستاذية فى جلاسجو وأدنبره ! والباقون كانوا أساتذة فى اكسفورد .

فى انجلترا بين هاتين النزعتين إبان القرن التاسع عشر ، ويمتد حتى يشغل قرننا الحاضر .

أما فرنسا فإن فلسفتها التى كانت قد افتقدت الأصالة فى القرن الثامن عشر ، قد بدأت تنمو وتتجدد بعد الدمار الذى ألحقته ثورتها بالقيم الأدبية والاجتماعية بوجه خاص ، فنشأت فيها نزعة روحيــة يتزعمها « مين دى بران + ١٨٢٤ Maine be Biran ونزعة واقعية وضعية بشر بها « أوجيست كونت » + ١٨٥٧ وتقيدنا بالجانب الأخلاقى من الفلسفة يقتضينا أن نهتم بالنزعة الثانية وأن نتتبعها عند أتباعها فى القرن العشرين ، وأن نغفل النزعة الروحية لأنها لم تثمر — فى القرن التاسع عشر والعشرين — مذهبا أخلاقيا يستحق أن نقف عنده — مع استثناء « جويو » + ١٨٨٨ وهنرى برجسون + ١٩٤١ .

أما ما عرف من اتجاهات أخلاقية فى سائر دول أوربا وأمريكا فهو مجرد نزعات أخلاقية لم تتهيأ لها الأصالة ، أو لم تستو مذاهب مستقلة بذاتها بحيث توجب أن نقف عندها وأن نؤرخ لها فى هذا الكتاب .

وفى القرن العشرين حركات فكرية تحتل مكان الصدارة من أذهان الكثيرين من المتعلمين ، وقد اتصلت هذه الحركات بالأخلاق عن قرب أو بعد ، كالماركسية Marxism والفلسفة العملية البرجماتية Pragmatism والوجودية Existentialism وغيرها مما تناولنا الكثير منه بالدراسة .

هذه هى أهم تيارات الفكر الأخلاقى فى عصورنا الحديثة ، يمكن إجمالها — تيسيراً للفهم — فى تيارين واضحى المعالم ، هما تيار الواقعيين وتيار المثاليين ، فلنمهد لدراستهما ببيان النزاع الذى ثار بينهما :

# الفصـــل الثانى

# النزاع بين الواقعيين والمثاليين

النزاع بين الواقعيين والمثاليين فى المجال الابستمولوجى – امتداد النزاع إلى المجال الأخلاقى – مظاهر النزاع بين الحدسيين والتجريبيين فى القرن ١٧ و ١٨ – تجدد النزاع واشتداده فى القرن ١٩ و ٢٠ – الثورة على الأخلاق التقليدية .

---

يلاحظ المتتبع لكتب المحدثين والمعاصرين فى فلسفة الأخلاق ، أنها تكثر من الحديث أو الإشارة إلى النزاع الذى يقوم بين المثاليين من الحدسيين والعقليين من ناحية ، والواقعيين من الحسيين والتجريبيين من ناحية أخرى ، وفى تأريخنا لمذاهب التفكير الأخلاقى الحديث كثرت الإشارة إلى هذه المذاهب وتعددت فى مواضع متناثرة من فصول الأبواب التالية ، ويبدا لنا أن القارئ إذا لم يكن ملما بمجمل هذه التيارات ، تعذر عليه الوقوف على مضمون إشاراتنا إلى هذه المذاهب ، ومن أجل هذا آثرنا أن نعقد فى مستهل تأريخنا لمذاهب العصور الحديثة فصلا نجعـــل فيه مضمون هذه التيارات .

## النزاع بين الواقعيين والمثاليين فى المجال الابستمولوجى :

قلنا إن مذاهب الأخلاق امتداد طبيعى لمذاهب أصحابها فى المعرفة أو الوجود ، وهذا يقتضينا أن نبدأ بشرح مدلول المذاهب السالفة فى مجالها الإبستمولوجى أولا ، وقد قام النزاع فى مجال المعرفة بين المثاليين من أصحاب المذهب العقلى ( والحدسى ) والواقعيين من أصحاب المذهب التجريبى ( والحسى ) وكان مرد النزاع إلى اختلاف الرأى بين الفريقين بصدد مصدر المعرفة الصادقة ( أو اليقينية ) .

فأصحاب المذهب العقلي Rationalism يرون أن العقل قوة فطرية فى الناس جميعاً ، وهو مصدر كل معرفة يقينية تتميز فى المذهب العقلى الدجماطيقى بالضرورة والصدق المطلق ، فأحكامها صادقة دواما وبصورة محتومة تتخطى الزمان والمكان ، والظروف والأحوال ، فنى العقل مبادئ فطرية لم تكتسب من خبرة حسية ولا تأمل عقلى ، كمبدأ عدم التناقض الذى يقول إن الشىء لا يمكن أن يكون موجودا وغير موجود فى آن واحد ، وكالبديهية الرياضية التى تقول إن المساوين لثالث متساويات ، مثل هذه المبادئ العقلية موضوعية ثابتة غير متغيرة ، فطرية غير مكتسبة ، وهى حقائق واضحة بذاتها Self - evident تدرك بالحدس دفعة واحدة دون مقدمات تسلم إليها ، ومن ثم كانت صادقة بالضرورة فى كل زمان ومكان .

والحدس عند العقليين — من أمثال ديكارت — مرحلة أولى تليها مرحلة الاستنباط العقلى ، وبه يستخلص الإنسان من شىء يعرفه بالحدس معرفة يقينية نتائجه التى تلزم بالضرورة عنه ، ولكن بين الفلاسفة من غلا فى أهمية الحدس وأغفل الاستنباط العقلى ومن ثم جاهر برد المعرفة إلى الحدس مستقلا عن كل تفكير استدلالى أو تجريب حسى ، وأولئك هم أصحاب المذهب الحدسى الخُلّص ؛ والحدسيون على اتفاق فى أن التجربة تزود الإنسان بمعرفة ظنية لا ترقى إلى معرفة العلم اليقينى .

ولكن اتجاه العقليين الحدسيين — أو الحدسيين الخُلص — لم يصادف قبولا عند أصحاب المذهب الحسى Sensualism or Sensationalism والمذهب التجريبى Empiricism فرفضوا القول بوجود أفكار فطرية يولد الإنسان مزودا بها ولا يتوصل إليها عن طريق التجربة ، وأنكروا وجود المبادئ العقلية البديهية السالفة الذكر ، كما رفضوا هذا الحدس الذى قيل إنه نور فطرى يدرك الحقائق والأفكار البسيطة دفعة واحدة من غير مقدمات ، ورد الحسيون المعرفة فى كل صورها إلى الحس وحده وأنكروا

وجود شيء وراءه ، ورأى التجريبيون أن التجربة هي المقياس الوحيد الذى يمكن استخدامه للتفرقة بين الحق والباطل أو الصواب والخطأ ، ومن ثم رفضوا مع الحسيين كل معرفة أولية قبلية à-priori وقالوا : لا شيء فى العقل إلا وقد مر بالحس أولا[1] .

## امتداد النزاع إلى المجال الأخلاقى :

وعن هذه التيارات صدرت مذاهب الأخلاق ، وإن اتخذ النزاع أروع صوره بين المثاليين من الحدسيين والواقعيين من التجريبيين من فلاسفة الأخلاق ، وإذا كان المذهب العقلى فى المعرفة يطلق فى صورته الدجماطيقية على إرجاع المعرفة إلى الحدس والاستنباط العقلى معاً ، فإن المذهب الحدسى فى الأخلاق يقال على معنيين ، يراد به فى معناه الضيق الاتجاه الذى يرد أحكامنا الخلقية إلى الضمير باعتباره ملكة لا تقبل تفسيراً ، وعن طريقه توضع قوانين الأخلاق ، وبهذا المعنى يستبعد من الحدسيين كانط Kant وأسلافه من أمثال كلارك Clarke وولاستون Wollaston لأن كانط قد أقر الحكم الخلقى على أساس من العقل العملى .

ولكن المذهب فى معناه الواسع يشمل جميع الفلاسفة الذين يلتقون عند اعتبار الضمير سلطة عقلية يتيسر فهم أوامرها بالنظر العقلى ، والقول بوجود قوانين ضرورية واضحة بذاتها تتسق مع طبيعة الإنسان العاقلة ، ومن ثم لا تجعل الخير وسيلة إلى تحقيق غاية تقوم خارجه[2] .

فالمذهب الحدسى أصلا يقر الإدراك المباشر الذى لا يفتقر إلى استدلال منطقى ولا تفكير نظرى ، ولا تجريب حسى ، ولكن معناه يتسع عند البعض حتى يسمى بالمذهب الحدسى العقلى Conceptual or intellectual inttuitionism

---

(١) انظر فى تفصيل هذا كتابنا أسس الفلسفة طبعة خامسة ص ٣٤٦ وما بعدها .

(2) Machenzie, op. cit., p. 183—4.

على نحو ما أشرنا منذ حين ، بل قد يتسع المذهب عند البعض حتى يشمل الإدراك الحسى المباشر الذى لا يكون عن طريق وسيط كما يدرك الإنسان رقعة من الألوان ، ويسمى بالمذهب الحدسى الحسى Sense or perceptional intuitionism — وإن كان العلم من الناحية السيكولوجية لا يتم إلا بالإدراك الحسى — والقائلون بهذا يستبعدون من هذا الإدراك المباشر كل العناصر العقلية — ومن هؤلاء أصحاب مذهب الحاسة الخلقية الذى سنعرض له بعد — وفى كل هذه الحالات لا يجوز النظر إلى كل رأى يستند إلى الدليل العقلى على أنه وليد الحدس ، ومن هنا كان الفرق بين الحدس والإلهام inspiration[1] .

ولما كان المذهب الحدسى يستند إلى القول بوجود أفكار فطرية موروثة يعتبرها قبلية أى سابقة على التجربة ، فقد سمى بمذهب الفطرة أو المعانى الفطرية apriorism or nativism وأريد به فى الأخلاق الاتجاه الذى يرد قوانين الأخلاق وأحكام الضمير إلى المعرفة الأولية السابقة على التجربة ، ومن ثم قام النزاع بينه وبين المذهب التجريبى Empiricism بشأن الضمير الذى يصدر أحكامه على الأفعال الإنسانية ، فاعتبره أصحاب الفطرة قوة فطرية موروثة لا تدرك إلا عن طريق الحدس ، بينما أرجع أصحاب المذهب التجريبى نشأته إلى التجربة أو إلى التطور التدريجى فيما قال التطوريون من هؤلاء التجريبيين[2] ، وإذا كان الحدسيون قد أنكروا التجربة أصلا للضمير وجعلوا القانون الخلقى أولياً واضحاً بذاته مستقلا عن نتائج الأفعال وآثارها ، فإن النفعيين قد رفضوا القول بوجود قاعدة للسلوك يمكن أن تكون مطلقة أو قبلية بدهية ، وجعلوا محك الأخلاقية الوحيد

---

(١) قارن مادة Intuition فى قاموس Baldwin's Dictionary of Philosophy وكذلك : Encyclopedia of Religion and Ethics

(2) Külpe, op. cit., p. 72, 111, & 209 & Perry, Approach to Philosophy, p. 196 & Jerusalem, Intr. to Philosophy, p. 258

نتائج الأفعال الإنسانية وآثارها ، فما حقق منها نفعاً أو عاق ضرراً كان خيراً ، وما أنزل منها ضرراً أو حال دون نفع كان شراً(١) . وحسبنا هذا التمهيد الموجز بياناً لامتداد النزاع الإپستمولوچى إلى نطاق التفكير الأخلاقى .

## مظاهر النزاع فى القرنين ١٧ و ١٨ :

كان البحث فى الواجب أو المنفعة ( اللذة ) قاعدة للحياة الخلقية مثار جدل بين مفكرى الأخلاق من قديم الزمان ولكن الخلاف قد بدا واضحاً منذ مطالع العصور الحديثة بين مدرستين من مدارس التفكير الأخلاقى عند مفكرى الإنجليز ، هما مدرسة الحدسيين وتسمى أحياناً بالمدرسة العاطفية Sentimental ومدرسة الاستقرائيين inductive ( أو التجريبيين ) أو مدرسة النفعيين utilitarian ومرد الخلاف بينهما إلى أن الحدسيين يردون الخيرية والشرية إلى طبيعة الأفعال ، ويرجعون إدراكها إلى قوة مغروسة فى فطر البشر ويرون أن الخير يقترن بإلزام يوجب اتباعه ، والشر يصحبه إلزام يقضى بتجنبه ، وبذلك فصلوا بين خيرية الأفعال ونتائجها ، وأقاموا الأخلاقية مستقلة عن جزاءاتها ، وقطعوا صلتها بالنفع والضرر . . . إلى آخر ما أجملناه فيما سلف ؛ أما التجريبيون أو النفعيون فقد أنكروا وجود قوة فطرية فى نفوس البشر ، وردوا نشأة الخير والشر إلى التجربة التى وقفت الناس على نوع السلوك الذى يحقق منافعهم أو يؤكد سعادتهم ، ونوع السلوك الذى يوقع بهم الضرر أو يجلب لهم الشقاء ، وبذلك عاقوا الأخلاقية على جزاءاتها ، وربطوا بينها وبين نتائج الأفعال دون بواعثها .

وعلى رأس المدرسة الاستقرائية النفعية فى القرن السابع عشر كان توماس هوبز فيلسوف الأنانية ، استخف بالفضيلة النزيهة المجردة عن الهوى ، ورد الأخلاقيـــة إلى حب الذات ، وجاهر بأن الغيرية أنانية

---

(1) Welton, Groundwork of Ethics, p. 110—11

مقنعة . . . على نحو ما سنعرف بالتفصيل عند عرض مذهبه ، وسار فى تياره الأنانى ماندفى + ١٧٣٣ الذى هاجم الأخلاقية فى ظل الأنانية ، وتابعه فى رفض فطرية المبادئ الخلقية « چون لوك » الذى أكد نسبية القيم واختلاف الأحكام الخلقية باختلاف الزمان والمكان .

وعرف هذا القرن نفسه مذاهب حدسية نشأت رجعاً للاتجاه الاستقرائى النفعى عند هوبز ، وبدت عند أفلاطونيي كمبردج الذين تأثروا بفلسفة ديكارت الحدسية وردوا الخيرية والشرية إلى طبائع الأفعال دون نتائجها النافعة أو آثارها الضارة ، وأرجعوا الأخلاقية إلى الإدراك الحدسى المباشر ، وشاركهم فى الكثير من وجوه هذا التيار الحدسى مفكرو القرن الثامن عشر ، من صموئيل كلارك إلى أتباع الحاسة الخلقية من أمثال هاتشيسون ودعاة الضمير الذين تزعمهم بطلر ، ونضيف أنصار الواجب كما تمثل خارج إنجلترا عند كانط(١) .

## تجدد النزاع واشتداده فى القرن ١٩ و ٢٠ :

فإذا أقبل القرن التاسع عشر انتقلت المثالية الألمانية إلى إنجلترا وأخذت تغزو تفكير أهلها ، وتتحدى التجريبية النفعية التى شغلت القرن التاسع عشر واستغرقت تفكير الكثيرين من دعاة الحدس أنفسهم ، وعندئذ تبلور النزاع بين الحدسيين والتجريبيين من الأخلاقيين ، وحمى وطيسه وتحدد مجاله حين اشترك الفريقان فى البحث فى موضوعين : أصل المفهومات الخلقية والمثل العليا فى الأخلاق ، ونشأة المقاييس التى تقاس بها خيرية الأفعال وشريتها ، حقيقة إن هذين الموضوعين كانا مثار الاهتمام عند مدارس الأخلاقيين منذ زمن طويل ، ويكاد مفكرو الإنجليز خاصة أن يشغلوا أنفسهم منذ القرن السابع عشر بالمناقشات التى تلقوها عن أسلافهم فى هذا الصدد ، ولكن

---

(1) Cf. Collins, Butler, ch. II, p. 31 ff.

فاشتداد الجدل بشأنهما إبان القرن التاسع عشر قد أدى إلى تبلور معالم المدرستين السالفتين .

ويتلخص موقف المدرستين من المشكلتين السالفتين على هذا النحو :

أخذ النفعيون من الواقعيين يتتبعون المعانى والمثل الخلقية إلى التجربة مصدراً لها ، وقصدوا بالتجربة الإدراكات الحسية ووجدانات اللذة والألم التى تصحب هذه الإدراكات أو تنشأ عنها ، فذهبوا إلى أن حقائق الشعور الأخلاقى التى تتمثل فى معرفة الخير والشر وإدراك الواجب والشعور بالتبعة وتأنيب الضمير ونحوه ، تنحدر نشأة هذه الحقائق إلى التجربة مصدراً لها .

أما عن موضوع المقياس أو المستوى أو المعيار Criterion or Standard الذى يستخدم للتمييز بين الخير والشر فيرتد عندهم إلى ما ينشأ عن أفعال الإنسان من وجدانات اللذة والألم ، فالفعل خير متى حقق أو توقع صاحبه أن يحقق نفعاً ( أو لذة أو سعادة وكلها عند النفعيين تحمل معنى واحداً ) وهو شر متى أدى إلى ضرر أو ألم أو تعاسة ، وهكذا ارتدت مدرسة النفعيين من التجريبيين إلى التجربة الحسية مصدراً لمثلنا العليا وأصلا لمقاييسنا الأخلاقية ، وقد أدى موقفهم من نشأة المثل الأخلاقية إلى تسميتهم بمدرسة التجريبيين Emperical School كما أدى موقفهم من المقاييس الأخلاقية إلى تسميتهم بمدرسة النفعيين .

على أن موقف النفعيين من المشكلتين السالفتين قد عارضته مدرسة من المثاليين الحدسيين الأخلاقيين ، إذ ذهبت إلى أن الشعور الخلقى عند الإنسان لا يمكن حده بالتجربة التى ألح فى الحديث عنها النفعيون ، فالمعانى والمثل الأخلاقية عندهم روحية فى أصلها ، وإن كان فى الإمكان استدعاؤها إلى

الشعور بتجربة الوقائع التى تطبق عليها ، إننا ندرك المعانى الأخلاقية برؤية مباشرة direct vision أى بحدس مباشر وليس بعملية استقراء للوقائع الجزئية كما زعم النفعيون .

فأما المستوى الأخلاقى فهو عندهم مستقل عما يترتب على الفعل الخلقى من سعادة أو تعاسة ، بل ذهبوا إلى أبعد من هذا فقالوا إن المعانى الأخلاقية صادقة صدقاً مطلقاً مستقلا عن وجدانات اللذة والألم .

كاد الجدل فى هاتين المشكلتين أن يشغل مفكرى الأخلاق ( من الإنجليز خاصة ) إبان القرن الماضى ، وقد انتهى بهما الجدل إلى البحث فى مكان الإنسان من الكون وطبيعته البشرية من حيث علاقتها بالدور الذى ينبغى أن يقوم به فى دنياه ، بالإضافة إلى أن هذا الجدل قد أثار التفكير فى صلة الإنسان بالطبيعة ، أهو ابنها ووليد أحداثها أم أن له ماهية روحية تخضع الطبيعة نفسها لتأثيرها ؟

## الثورة على الأخلاق التقليدية :

إن الخلاف بين المثاليين والواقعيين لايعدو تفسير المبدأ الأخلاقى وتحليله ، ووراء الخلاف يلتقى الأخلاقيون جميعا عند احترام المبدأ الأخلاقى وتقديره ، ومن أجل هذا اتفقت المدرستان المتعارضتان — مدرسة التجريبيين ومدرسة الحدسيين — على احتضان الأخلاق التقليدية ، فتبنَّتْ كلتاهما القِيَم المعروفة من صدق وعدل وعفة وإحسان وغير هذا مما تلقوه من تراث السابقين ، وكان الحدسيون أشد من النفعيين حماسة فى الدفاع عن هذه الأخلاق التى تساير طبيعة الإنسان الروحية ، وكان خصومهم من النفعيين حريصين على إذعانهم المطلق لهذه الأخلاق ، يشهد بهذا موقف « مل » Mill من قاعدة المسيح التى أوصى فيها بأن تفعل ما تحب أن يفعله غيرك ، وتحب جارك كما تحب نفسك ، وقد ربط مل بين هذه القاعدة والأخلاق النفعية التى

يشر بها . بل جاهر بأن القانون الأخلاقى الذى تلقيناه حق إلهى لا محالة ، مع شعوره الملحوظ بنقص القانون الأخلاقى المعروف فى عصره ، وضيقه بالقيم الأخلاقية الشائعة فى ذلك الوقت ، وتطلعه إلى تعديلها وإزالة النقص الذى يشينها ، ولكنه لم يقصد قط إلى إعادة النظر فى تقييم الفضائل والرذائل والتمرد على قدسية القيم المألوفة ، بل كان يرى مع غيره من أتباع المدرستين النفعية والحدسية أننا محتاجون إلى إدخال تعديلات على تطبيقات القانون الأخلاقى الكلى على الحالات الجزئية ، ويوضح موقفه بالحديث عن الصدق ، إنه يسلم بأنه مبدأ أخلاقى أسمى ، ولكنه يقترح إباحة الاستثناء من هذا المبدأ الكلى وفاقاً للظروف التى توجب ذلك ، ويحدد مجال هذا الاستثناء ومبرراته مخافة أن يعصف الاستثناء بالقانون الكلى ، فيرتد بالاستثناء إلى مبدأ المنفعة الذى كان عنده محك خيرية الأفعال وشريتها ، ففى ضوء هذا المبدأ قد يباح الكذب أحياناً ، بشرط ألا يؤثر ذلك على قدسية المبدأ فى تصور الناس ، ( فإذا استفسر المريض المشرف على الموت عن حاله جاز لطبيبه أن يطمئنه وهو يعلم أن حال المريض يكذبه ، ليس فى هذا النوع من الكذب إضرار بمصلحة أحد ، ولا إساءة لقدسية مبدأ الصدق فى عقول الناس على نحو ما تصور كانط وأشياعه ) .

وهكذا نلاحظ أن مل قد استغل مبدأ المنفعة فى توكيد مبادئ الأخلاق وقيمها المألوفة ، ومن ثم بقيت العفة والعدل والإحسان ونحوه موضع تقدير وتقديس باعتبارها — فى نظر مل — نتائج نشأت عن خبرات الجنس البشرى وثبت بالاستقراء نفعها للإنسان ، وبهذا نقول إن الخلاف بين النفعيين والحدسيين فى تصور المثل العليا وفهم المقاييس الأخلاقية لم يمنع من اتفاق المعسكرين على تقديس القيم التقليدية فى الأخلاق ؛ ولم يحاول أحد منهم أن يحدث تغييراً أساسياً فى فحوى الأخلاقية كما تصورها الرأى العام ، ولهذا كانت المناقشات التى دارت بينهما مطبوعة بطابع أكاديمى يكاد لا يؤثر على

سلوك الإنسان العملي ، على غير ما نرى فى الجدل الذى يقوم بين الإخلاقيين فى عصرنا الحاضر ، إذ تجاوز الجدل الأخلاقى — عند البعض — نطاقه الأكاديمى الصرف وتخطى البحث فى أصل القيم ومقياسها الأقصى إلى البحث فى القانون الأخلاقى التقليدى ، وإعادة النظر فى مقاييس الخيرية والشرية ، وقد سبقت إلى غزو هذا الميدان أواخر القرن الماضى مدرسة جريئة من مفكرى الأخلاق أثارت باتجاهها الجديد انتباه المفكرين ؛ كان أكبر أتباعها وأجرأهم جميعا فردريك نيتشه Nietzsche + ١٩٠٠ الذى ساهم بنصيب ملحوظ فى توجيه الفكر الأوربى الحديث[١] .

هذا الاتجاه الجديد ليس أكاديميا صرفا بحيث يقتصر تأثيره على المتفلسفة من أتباعه ، بل خضع لتأثيره الرجل العادى فى سلوكه العملى ومشاكله ، وقد أقر الاتجاه نسبية الخير والشر واتصل بنظرية علمية فى التقدم هى نظرية التطور ، وقد جاهر نيتشه بضرورة إعادة النظر فى القانون الأخلاقى ، وانتهى فعلا إلى قلب صورته فى أذهان الناس ، فقال إن القيم التى تعارف عليها الناس من قديم الزمان تمثل أخلاق العبيد ، وأما ما سماه الناس بالرذائل فيمثل أخلاق الصفوة من السادة والنبلاء ... وعندئذ استقرت الأخلاقية على الأنانية وتوكيد الذات على النحو الذى سنراه فى الفصل الذى سنعقده على نظرية التطور فى الأخلاق .

واستمر النزاع قائماً بين المدرستين حتى إذا أقبل القرن العشرون سيطرت المثالية المحدثة على التفكير الإنجليزى حتى أزاحت النزعة التجريبية وأخفتت صوتها ، وهذا ما سنراه واضحاً فى فصول الباب الأخير .

حسبنا هذا بيانا للنزاع الذى فصل بين الحدسيين والتجريبيين فى الفلسفة الإنجليزية بوجه خاص ، وقد توخينا أن نسجله فى مستهل حديثنا عن تاريخ

---

(1) Sorley, Introduction to Ethics, p. 1—14

المذاهب الخلقية فى العصور الحديثة ، عسى أن يلقى على هذه المذاهب ضوءاً يساعد على فهمها .

فى مصادر الفصل :

إلى جانب ما ورد فى هوامش الفصل وما ذكر من المصادر العامة فى آخر الكتاب يمكن الرجوع إلى مصادر الحدس الأولى التالية :

عن مذهب الحدس القديم :

Shaftesbury, Characteristics
Bishop Butler, Sermons, 1726.
Dissertation on Virtue, 1729.
(both in Auther's Analogy & Sermons).
F. Hutcheson, System of moral philosophy, 1755.
T. Fowler, Shaftesbury & Hutcheson, 1883.

على مذهب الحدس المتقدم :

J. Mc. Cosh, The intuitions of mind, 1896.
R. Price, Review of the principal & difficulties in morals, 1787.
Th. Reid, Outlines of moral philosophy, 1793.
D. Stewart, Outlines of moral philosophy 1793.
W. Whewell, Elements of morality, 1848.
H. Calderwood, Hand book of moral philosophy 1872.
J. Martineau, Types of ethical theory 2vols. 1885.
N. Porter, The Elements of moral Science 1885.
Luther J. Binkley, Contemporary ethical theories ( ف ١ )

أما عن مصادر مذاهب التجريبيين من لذيين ونفعيين فليرجع القارئ إلى مصادر كتابنا مذهب المنفعة العامة ( آخر الفصل الثانى من الباب الخامس ) .

# الباب الخامس

## اتجاه الواقعيين فى فلسفة الأخلاق

عرضنا فى الباب السالف بفصليه أهم تيارات التفكير الأخلاقى ومظاهر النزاع بين بعضها والبعض الآخر ، ونريد أن نقف فى هذا الباب عند مدارس الاتجاه الواقعى فى فلسفة الأخلاق ، وينصبّ الباب فى ستة فصول ، نتناول فى أولها مذهب المنفعة الفردية عند رواده الأوّل ، ونتتبع فى ثانيهما تطوره من مذهب فردى إلى مذهب فى المنفعة العامة إبان القرن التاسع عشر بوجه خاص ، ونعقب فى الفصل الثالث بالحديث عن تطوره عند مدرسة التطوريين من النفعيين ، ثم نترك هذه التجريبية البريطانية إلى الحديث فى الفصل الرابع عن موقف الوضعية الفرنسية الاجتماعيـة من المشكلة الأخلاقية ، ثم نعقب فى فصل خامس عن الأخلاق فى الفلسفة العملية ( البرجماتية ) فى أمريكا ، ونختم للباب بفصل سادس نعرض فيه لدراسة القيم الأخلاقية فى التفكير الاشتراكى — كما يبدو فى الماركسية من ناحية وفى تطبيقات اشتراكيتنا العربية من ناحية أخرى .

فإذا فرغنا من تأريخ الاتجاه للواقعى على هذا النحو ، عقبنا فى الباب التالى بدراسة الاتجاه المثالى كما يتمثل فى مدارس الحدسين والعقليين منهم .

# الفصل الأول

# مذهب المنفعة الفردية

## عند توماس هوبز وأشياعه

### ونشأة المدرسة الواقعية فى القرن السابع عشر

تمهيد – مذهب هوبز فى الأخلاق – تعقيب – النزعة التجريبية فى الأخلاق بعد هوبز .

---

تمهيد :

شهد القرن السابع عشر ميلاد مذهب سياسى كان النبع الذى صدرت عنه اتجاهات الفلسفة الخلقية الحديثة فى مرحلتها الأولى ، ذلك هو مذهب توماس هوبز + ١٦٧٩ Th. Hobbes وقد وضع مذهبه ليفلسف به أحوال بلاده ، ويدافع به عن وضع ترتب على ثورة أهلية أطاحت بالملك وسلطانه ، فتصدى معاصروه وخلفاؤه من مفكرى الأخلاق خلال جيلين لمناقشته وبيان تهافته ، وكانت هذه الردود أساس الفلسفة الخلقية الحديثة عند الإنجليز بوجه خاص ، وكان مذهب هوبز بدء المدرسة الاستقرائية التجريبية من ناحية ، ومصدر النزاع الذى ثار بينها وبين مدرسة الحدسيين من ناحية أخرى ، ومن هنا جاءت قيمته .

وكتاب الإنجليز يعدّون فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ E. Bacon حلقة اتصال بين الفكر الوسيط والفكر الحديث ، ولكن بيكون قد استنفد جهوده فى وضع أسس المنهج التجريبى الحديث ؛ ولم ينشئ مذهبا أخلاقيا مستقلا ، وإن كان قد قدم لنا فى كتابه « تقدم المعرفة Advancement of Learning موجزا فى الفلسفة الخلقية ضمنه الكثير من وجوه النقد النزيه ، مقرونة بأفكار لها

قيمتها فى مجال الأخلاق ، وقنع بعد هذا بأن يقترح دراسة الفلسفة الخلقية دراسة مستقلة ، ومن أجل هذا لم يؤثر موجزه السالف الذكر فى مجرى التفكير الأخلاقى الذى بدأ عند المحدثين من الإنجليز مستقلا من اللاهوت والوحى الإلهى معا ، وقد تمثل فى الاتجاه الحديث فى مذهب توماس هوبز ومن تصدوا لتفنيده .

وتأثر هوبز بما كان يقال عن « قوانين الطبيعة » فى عصره ، قيل إن الناس قد توصلوا بطبيعتهم ومن غير استرشاد بوحى إلهى أو غيره — إلى قوانين تحرم تبادل الضرر ، وتمنح الآباء سلطة على أبنائهم ، وتلزم الزوجات بالوفاء لأزواجهن ، وتوجب على كل فرد أن يتقيد بالعهود ويحترم المواثيق بغير ضغط أو إكراه . . . وجاء « جروتيوس » + ١٦٤٥ Grotius واضع أساس القانون الدولى فاستخدم القوانين الطبيعية فى تقرير الحقوق والواجبات الدولية ، وشرح فى كتاب يمثل روح عصره عن « قانون الحرب والسلم » مبادئ القانون الطبيعى التى يمكن تطبيقها على العلاقات الدولية ، وأثار كتابه مشكلات بدت فى هذه الأسئلة :

ما السبب الأقصى الذى يدعو الإنسان إلى هذه القوانين ؟ وفيم تتفق هذه القوانين مع طبيعة الإنسان العقلية والاجتماعية ؟ وإلى أى حد وبأى معنى تعتبر طبيعة الإنسان اجتماعية ؟ وتصدى للرد على هذه الأسئلة توماس هوبز ، وجاء رده نقطة بدء صدرت عنها الفلسفة الخلقية عند المحدثين من الإنجليز .

### مذهب هوبز فى الأخلاق :

اعتنق هوبز النزعة المادية ففسر العالم وأحداثه بالمادة وحدها ، واستبعد الروح ولواحقها وأنكر وجود النفس مستقلة عن الجسم ، ورد العواطف والوجدانات إلى اللذة والألم ، وأرجع هذين إلى الدورة الدموية ، وبهذا رد سلوك الإنسان إلى حركات فى جسمه تنشأ عن مؤثرات

خارجية ، وصرح بأن الشهوة أو الرغبة ترمى دائماً إلى تحقيق لذة أو تفادى ألم ، وجاهر بأن جميع الدوافع الإنسانية تهدف إلى حب الذات ، ولهذا ذهب فى نظريته فى السيكولوجيا الأخلاقية إلى أن شهوات الإنسان ورغباته تتجه بطبيعتها إلى حفظ حياته ، أو إلى هذا التمادى فى حفظ الحياة تماديا يشعر به وكأنه لذة ، ولم يقنع برد سلوك الإنسان إلى اللذة والألم بل أرجعها إلى التماس الأمن وحب البقاء ، ومتى تحقق هذا كانت اللذة وإلا كان الألم ، والتماس الأمن وحفظ الحياة يقترنان بالرغبة فى القوة أداة لتحقيق هذا الغرض .

ولا يميز هوبز[1] بين طلب اللذة الفطرى — وهو حالة سيكولوجية واقعية — وطلب اللذة الذى يقصد إليه الإنسان واعياً — كتعبير عما ينبغى أن يكون ، ويرد جميع الانفعالات التى يبدو فى وضوح أنها لا تصدر عن حب الذات إلى حالات من حب الذات ، فإشفاق الإنسان على مصاب أو منكوب مرده إلى تصور المصيبة وقد نزلت بالمشفق الرحيم ، وفعل الخير مرجعه إلى الشعور بلذة الزهو التى تنشأ عن إعجاب الناس بفاعل الخير ! والإخلاص فى أداء الواجب مرده إلى ما نتوقعه من وراء ذلك من مغانم ، والإعجاب بالجمال إعجاباً يبدو مجرداً عن الهوى ، ليس فى حقيقة أمره إلا مجرد لذة متوقعة ، وليست الغيرية إلا أنانية مقنعة ! وإذا فات الناس التماس اللذة الحاضرة رغبوا فى كسب القوة أداة لنيل لذة مقبلة ، فيشعرون ببهجة مردها إلى مزاولة القوة التى تغريهم بما نسميه فعلا خيراً .

وإذا أنعمنا النظر فى ميول الناس الاجتماعية المصحوبة بالتفاخر والتباهى لاحظنا أنها إما أن تنحل إلى رغبة فى تحقيق منفعة شخصية ينالها المرء من الآخرين أو عن طريقهم ، وإما أن ترتد إلى رغبة فى اكتساب الشهرة ، « فكل تشارك اجتماعى يقصد إلى اقتناص منفعة أو يرمى إلى اكتساب مجد »

(1) Cf. H. Sidgwick op. cit., p. 163 ff.

وهكذا أبعد المشاعر — فيما يقول ماكنتوش Mackintoch — عن خريطة الطبيعة البشرية ، وحول مذهب أرستبوس وأبيقور من طلب السلوك اللاذ إلى التماس السلوك النافع(١) .

وبهذا يبدو الإنسان فى مذهب هوبز أنانياً بفطرته ، ينفر بطبعه من الاجتماع بغيره من الناس ، وفى تصرفاته ما يشهد بحقيقة رأيه فى أقرانه ، فهو فيما يقول هوبز « إذا همّ برحلة سلح نفسه ، وإذا أسلم للنوم عينيه أغلق أبوابه ، وحتى إذا استقر فى بيته أقفل دواليبه ، وهو يفعل هذا كله مع علمه بأن هناك قوانين وضعت لحمايته ، وحراساً مزودين بالسلاح ليثأروا من كل من يريد إيذاءه . . . » هكذا بدا الإنسان عنده ذئباً لأخيه الإنسان ، لا يتردد القوى فى الاعتداء على الضعيف واغتصاب ما يملك ، فإن أعوزته القوة اصطنع الحيلة والدهاء حتى يبلغ مأربه ، كان هذا حال الإنسان همجياً ولم يزل هذا حاله متمدينا ، فإن المدنية لم تفعل أكثر من أنها حجبت العدوان بستار من الأدب ، وأحلت التميمة أو القصاص — فى ظل القانون — مكان استخدام العنف ومعالجة الأمور بالفظاظة !

وهذا يتكفل بتحديد القاعدة التى ينبغى أن يسير سلوك الإنسان بمقتضاها ، إن الإنسان أنانى بطبعه ، نافر بفطرته من الاجتماع بغيره ، متطلع إلى طلب الأمان ، يهدف بتصرفاته إلى حفظ حياته وتحقيق لذاته ، هذه هى حياته الواقعية ، وهذا هو فى نفس الوقت ما ينبغى أن تكون عليه حياته ، فإن غاية الأفعال الإنسانية تحددها طبيعة الإنسان ولا يمليها عقله ، وحسب العقل أن يرشده إلى الأساليب التى تقوده إلى تحقيق غاياته فى حفظ حياته وتحقيق لذاته ، فإذا سألنا : لماذا يقتضى منطق العقل أن يلتزم كل فرد قواعد السلوك الاجتماعى التى جرت العادة باعتبارها أخلاقية ، كان جواب هوبز حاضراً ، وهو أن هذا السلوك يقود فى حكم العقل إلى حفظ حياته وتحقيق لذاته ، وقد

---

(١) انظر مقدمة Collins لكتابه عن بطلر Butler

قال بهذا القورينائية والأبيقورية من قبل ، ولكن الجديد فى مذهب هوبز هو أن قواعد الأخلاق لا تتمشى مع حكم العقل إلا متى التزم بها جميع الناس — وهم الذين تتحكم الأنانية فى تصرفاتهم ، فكيف نطمئن إلى حرصهم على التزام قواعد الأخلاق ؟ يرى هوبز ألا مناص من تدخل الحكومة لكفالة النظام ، إذ ليس من العقل أن أسبق إلى الوفاء بنصيبى فى عقد ما ، متى ساورنى شك فى أن الطرف الآخر قد لا يقوم بتعهداته بعد ذلك ، وهذا الشك أو سوء الظن لا يتيسر استبعاده إلا فى مجتمع يعاقب فيه من ينكث بتعهداته أو يراوغ فى الوفاء بالتزاماته ، ويكون هذا عن طريق سلطة عامة قد تستخدم قوة الأفراد وأساليبهم لتفرض عليهم جميعاً مراعاة القواعد التى تكفل مصلحتهم العامة .

ويرى هوبز أن قوانين الطبيعة الأزلية التى لا تحتمل التغير تجملها هذه القاعدة البسيطة « لا تعامل أحداً بما لا تحب أن يعاملك به أحد » وهذه القاعدة تقتضى فرض العدالة والبر بالعهود والرضا بالاجتماع بالآخرين والعفو عن الأخطاء على قدر ما تسمح حالة الأمن ، كما تقتضى تحريم السب والتحقير والزهو والغطرسة ونحو ذلك ، وإذا كان الإنسان غير ملزم باتباع هذه القواعد فإنه مطالب — ككائن ناطق — بأن يرغب فيها ويقصد إلى تحقيقها ، لأنها طريقنا إلى السلام الذى ينبغى أن ينشده الإنسان فى كل ما يتصل بعلاقاته مع أقرانه .

ويصرح هوبز بأن مما يعوق الطبيعة عن تحقيق غايتها فى المحافظة على الذات أن يقوم الفرد وحده دون غيره بطاعة مبادئ الأخلاق لصالح الآخرين ، أو يرفض التزام هذه القواعد متى اطمأن كل الاطمئنان إلى أن الآخرين سيعملون بها ، وهو بهذا « لا يلتمس السلام بل ينشد الحرب » .

والمجتمع عنده نوعان : مجتمع فطرى يمثل حياة الناس قبل أن تنشأ بينهم حكومة ، والحياة فى مثل هذا المجتمع لا تقوم على قيود أو زواجر أخلاقية ،

وفيها يشيع بين الناس خوف متبادل له ما يبرره ؛ لأن لكل واحد منهم حقا « حتى فى جسم غيره » حفظاً لحياته ، « ولا مكان — فى مثل هذا المجتمع — لحق أو باطل ، لعدل أو ظلم » ومن أجل هذا كانت حالة حرب يتحفز فيها كل فرد للاعتداء على جاره ، ومن هنا كانت حياة الناس تسودها التعاسة ، واقتضى حب الذات القائم على حكم العقل أن يحاول الإنسان الهرب منها إلى حياة السلم الذى يتهيأ فى ظل دولة منظمة ، فيخرج من حياة تحكمها شريعة الغابة إلى حياة يسودها النظام الذى تفرضه سلطة واعية مستنيرة .

وهذا هو المجتمع المنظم الذى تختفى فيه الحياة التى تجرى بمقتضى الغرائز ليأخذ مكانها سلوك مهذب كفيل بتحقيق البقاء وإقرار الأمن وإشاعة الطمأنينة وينشأ هذا المجتمع أو هذه الدولة إما عن « نظام » يقوم باتفاق الرعايا بعضهم مع بعض على طاعة فرد معين يتولى حكمهم ، أو مجلس يقوم مقام هذا الحاكم ، وإما أن تنشأ هذه الدولة « بالاغتصاب » عن طريق القوة التى تؤدى إلى استسلام المغلوبين للظافر من غير قيد ولا شرط ، وفى كلتا الحالين يجب أن تكون سلطة الحاكم مطلقة لا تحتمل نزاعا ، ويكون الحاكم نفسه مقيداً بقانون الطبيعة فى سعيه لتحقيق الخير لشعبه ، وهو خير لا ينفصل عن خيره الخاص ، وهو مسئول أمام الله وحده عن أداء هذا الواجب ، وأوامره هى المقياس الذى يميز بين الصواب والخطأ فى سلوك رعاياه ، ومن واجب كل فرد أن يقوم بطاعته متى نهض بحمايته ولم يلحق بشخصه أذى خطيراً ، لأن وضع أوامره موضع الجدل أول خطوة مؤدية إلى الفوضى ، وهذا هو الخطر الوحيد الفادح الذى يفوق كل ما فى التشريع والإدارة من نقائص جزئية .

وهكذا انتهى هوبز إلى القول بأن نداء الضمير الفردى فى أصله مدعاة للفوضى ، بل اعتبره أكبر خطر يتهدد خير الجماعة ، وزاد فردّ الحرية والشرية إلى الدولة ممثلة فى حاكمها المستبد الذى جمع فى يده كل السلطات :

يقول « سدچويك » إن فى مذهب هوبز أصالة وقوة واتساقاً واضحاً ، ومن هنا كان تأثيره فى المذاهب التى أعقبته ، فالجهود التى بذلها المفكرون خلال جيلين لإقامة الأخلاق على أسس فلسفية ، تكاد تتخذ صورة ردود على مذهب هوبز وتفنيد لأصوله ، وهذا المذهب ينشطر بطبيعته — ومن وجهة النظر الأخلاقية — شطرين ، تربطهما مبادئ هوبز السياسية وتؤلف منهما كلاً متسقاً ، وإلا لما تحتم أن يكونا على اتصال ، فالأساس النظرى الذى قام عليه المذهب هو مبدأ الأثرة ، ومؤداه أن من الطبيعى ومن ثم يكون من المعقول ألا يقصد كل فرد من وراء سلوكه إلا لحفظ حياته وتحقيق لذاته ( منافعه ) وهذا الرأى نفسه يجعل الأخلاق الاجتماعية معتمدة كل الاعتماد على القوانين والنظم الوضعية ، وبهذا أكد مذهب هوبز نسبية الخير والشر بمعنى مزدوج ، فهما من ناحية غرض الرغبة والنفوذ على التعاقب ، ثم إن مرجعهما — من ناحية أخرى — إلى الحاكم ومن ثم يتغيران بتغير الحكام ويختلفان باختلاف ظروف كل منهم ، وهذا الوجه الأخير من وجوه المذهب هو الذى كان فى بداية الأمر موضع حملات الجيل الأول من المفكرين الذين تصدوا لمناقشة مذهب هوبز ، وسنرى أنهم انتهوا إلى تفسيرات شتى مضادة كلها لتفسير هوبز .

هكذا بدا الإنسان فى مذهب هوبز همجياً شريراً بفطرته غير مدنى بطبعه ، أنانيا يؤثر مصلحته على كل اعتبار ، نفوراً من الاجتماع بغيره من الناس ، ولكن مصلحته الشخصية قد اقتضته أن يتخلى عن جزء من حريته ليحقق لنفسه مصالح أخرى يكفلها اجتماعه بغيره من أقرانه ، ومن ضرورات الاجتماع التهادن والتعاون والسلام ، وهكذا كان العقد الاجتماعى عنده ، مرجعه إلى أن الإنسان شرير بطبعه أنانى بفطرته ، ولكن أنانيته تحمله على أن يضحى بخير عاجل فى سبيل خير آجل يكبره ، ولا سبيل إلى احترام هذا التعاقد إلا بفرض عقوبات يقوم على تنفيذها حاكم مستبد مطلق تجتمع فى يده كل السلطات ، ويخضع لأوامره جميع المواطنين .

**تعقيب :**

كان هوبز معلماً للأمير الذى اعتلى عرش انجلترا باسم شارل الثانى [١]، وكان الشعب بقيادة « أوليفر كرومويل » يحارب حق الملك المقدس فى خلافة الله على أرضه ، ودكت الثورة عرش الملكية وأقامت مكانها جمهورية يرأسها كرمويل ، فلاذ الكثيرون من أتباع الملكية فرارا ، ولجأ هوبز إلى فرنسا حيث وضع كتابه « التنين » The Leviathan — إشارة إلى ما يجب أن يكون للدولة من نفوذ شامل واسع — وضمن كتابه فلسفته السياسية التى إنتصر فيها للملكية المطلقة ، وسلب فيها أفراد الشعب حرياتهم ، فرفض الاعتراف بأن الملكية أمانة إلهية لا يرقى إليها الشك — وأثار بهذا سخط أنصار الملكية — ورآها ضرورة اجتماعية لا مفر منها لكل مجتمع يطمع فى حياة الأمن والاستقرار ، ولهذا أقامها على الاستبداد المطلق ، وبهذا كله فلسف أحوال بلاده وعالج اضطرابها بمذهبه السياسى الأخلاقى ، ومن أجل هذا كانت قيمة مذهبه فى رأينا تاريخية أكثر منها علمية — على غير ما ذهب سيدچويك فيما عرفنا من قبل .

وربما صح القول بأن نزعته الدكتاتورية قد أثرت فى الدول التى أقامت الحكم على الاستبداد كألمانيا وإيطاليا — ولكنها لم تؤثر فيما نعتقد فى توجيه السياسة الإنجليزية ، فقد وضع هوبز فلسفته بعد أن قضى الشعب الإنجليزى على الحكم المطلق قضاء لم يبعث بعده أبداً ، وقد علق كرمويل رأس شارل على باب البرلمان ، بل من بلاده سارت الديمقراطية إلى أوربا كلها ، وإن جاز القول — مع هذا — بأن فلسفته قد أثرت فى التمكين للنزعة الفردية التى

---

(١) تمسك شارل الأول ( ١٦٢٥ — ١٦٤٩ ) بنظرية التفويض الإلهى وحق تقرير الضرائب دون موافقة البرلمان ، ولكن البيوريتان رفضوا ذلك ، وتمرد البرلمان على الملك عام ١٦٤٢ ، ونشبت حرب أهلية انتهت بهزيمة شارل وإعدامه عام ١٦٤٩ ، وأصبحت انجلترا شبه جمهورية عسكرية ، ولكن الشعب قد استدعى ابنه شارل الثانى وولاه العرش عام ١٦٦٠ م .

كانت قوام الفلسفة النفعية فى إنجلترا إبان القرن التاسع عشر على نحو ما سنعرف عند ما نعرض لمذهب المنفعه العامة فى ذلك القرن .

يبرر هوبز قيام الحكم الاستبدادى المطلق بحيوانية الإنسان التى لم تنجح المدنية فى القضاء عليها ، لو صح هذا لانتفت فائدة التربية ولما كان للدين قيمة ، إن الإنسان لم تمنعه حيوانيته من أن يرقى ، ويفرّق بعقله بين واقعه وبين ما ينبغى أن يكون ، إنه الكائن الوحيد الذى ينشد مثلا أعلى يهتدى به ، فتمسكه بالمبدأ الخلقى لا يتحتم أن يجىء عن قهر حاكم أو ضغط قانون ، وحسبُه تربيته ... ثم إن استعداداته الفطرية لاهى خير ولا شر ، ولكن يمكن توجيهها إلى الخير أو إلى الشر ، من هنا جاءت قيمة التربية .

ويثير بعض الباحثين الشك فى مكان الأنانية من مذهب هوبز ، يقول « روبرتسون » إن سعادة الإنسان فى مذهبه هى الباعث الوحيد على سلوكه ، والسعادة لا تقوم فى راحة العقل القانع بل تقوم فى اتصال الأمانى عند الإنسان بحيث لا تتحقق له رغبة حتى تنشأ عنده رغبة أخرى ، وبهذا يتلاشى التوحيد بين السعادة واللذة(١) . ويقول أيضاً إن هوبز قد انتهى آخر أمره إلى الاعتراف بقانون العقل الذى يكفل صالح المجموع ، ومع أن أفعال الناس تختلف بالضرورة باختلاف ظروفهم ، إلا أن قوانين الطبيعة عنده ثابتة أبدية ، فإن الظلم والكنود والغطرسة ونحوها لا يمكن تبريرها أمام محكمة الضمير ، لأنها تسلم إلى النزاع والحرب ، ولا يمكن أن تكون الحرب أداة لحفظ الحياة وأن يكون السلام وسيلة لفنائها(٢)

ولكنا نلاحظ — مع هذا — أن الأنانية تحتل فى فلسفة هوبز مكاناً بارزاً ، فسلوك الفرد يستهدف الأمن وحفظ البقاء ، وتحقق هذا كفيل بتحقيق اللذة ، والإنسان أنانى بفطرته ، ومصلحته الشخصية هى التى دعته للتغلب على

---

(1) Robertson, Hobbes, p. 136

(2) Ibid, p. 142

تفوره الطبيعى من الاجتماع بغيره من الناس ، والعقد الاجتماعى عنده يقوم على الأثرة الخالصة ... إلى آخر ما عرفناه من قبل . .

ولكن أكبر فضل لهذا المذهب أنه أثار مشكلات أخلاقية شغلت تفكير معاصريه وخلفائه من الأخلاقيين ، وانتهت مناقشتهم لمقومات مذهبه إلى إقامة الفلسفة الخلقية الحديثة فى إنجلترا بوجه خاص ، وسنرى بعد قليل كيف كان هوبز نقطة بدء صدرت عنها اتجاهات هذه الفلسفة خلال جيلين .

### النزعة التجريبية بعد هوبز :

وإلى جانب هؤلاء الذين تصدوا لتفنيد مذهبه وهدم مقوماته ، وجدت طائفة من المفكرين تأثرت به تأثراً ملحوظاً ، وكان فى مقدمة هؤلاء برنارد ماندڤى + ١٧٣٣ Mandeville الذى قبل — لمجرد أنه خالف العقليين فى تفسير القيم الأخلاقية وتحليلها — إنه نظر إلى الطبيعة البشرية أحط نظرة عرفها تاريخ الأخلاق ، فاعتبر الأخلاقية مكيدة خبيثة دبرها الحكام لإقناع الناس بإيثار المصلحة الشخصية ، وفسر الفضيلة بأنها ظمأ إلى الثناء ، متجاهلا رأى بطلر ومن ذهب مذهبه ممن قالوا إن الثناء الذى يخلعه الناس على الفضيلة بإرادتهم هو الدليل على أنها حق ؛ وأثر هوبز فى بعض مفكرى الألمان تأثيراً بالغاً ، وكان فى مقدمة من تأثروا به وتابعوه كيرشمان + ١٨٨٤ J. K. Kirchman.

وأهم من هذا أن هوبز كان بدراسته الواقعية الحسية رائد المذهب التجريبى الاستقرائى فى الأخلاق ، وهو كما قلنا امتداد للمذهب التجريبى فى نظرية المعرفة ، فمن الخير أن نقول كلمة عن أكبر أعلام التجريبية فى القرن السابع عشر : چون لوك :

يحسن بنا قبل أن نتحدث عن تجريبية لوك فى مجال الأخلاق أن نشير إلى معارضته لزميله توماس هوبز فى تفكيره السياسى والنتائج التى نجمت

عنه ، إذ أنكر لوك دكتاتوريته السياسية ، وما ترتب عليها من رد التشريع إلى الحاكم المطلق ، وانتصر لحرية الشعب وحقه فى الثورة على ملوكه متى قصروا فى خدمته أو أوقعوا به ضرراً ، وأنكر تصوره للمجتمع الفطرى وهمجيته ، وأرجع سلوكه إلى القانون الطبيعى الذى يكفل رعاية الحقوق ويضمن قيام التعاون بين أفراد الشعب ، وجعل التشريع من حق البرلمان الذى يمثل الشعب . . . . ومع هذه الوجوه من الخلاف اتفق لوك مع هوبز فى إنكار الفطرة أساساً للأخلاقية ، وإقرار الأنانية والمصلحة الفردية باعثاً على الأفعال الإنسانية ، وتوكيد الفردية أساساً لقيام الدولة المنوطة بحماية الفرد وصيانة حريته وممتلكاته ، ورفض القول بموضوعية الأحكام الخلقية وثبات القيم مع تغير الزمان والمكان ، وأرجع المثل العليا إلى التجربة دون العقل . . .

وكانت فلسفته الإپستمولوچية والأخلاقية رجعاً لفلسفة ديكارت ، ذلك أن ديكارت قد أنشأ المذهب العقلى الذى رد المعرفة الحقيقية إلى العقل ، وأكد وجود أفكار فطرية ومبادئ عامة لا تجىء اكتسابا ، وبعد ممات ديكارت ببضع عشرات من السنين وضع « چون لوك » نظريته التجريبية فى المعرفة ، وبها رفض القول بالأفكار والمبادئ الفطرية وأرجع كل أفكارنا إلى التجربة ، « إذ ليس فى العقل شىء إلا وقد سبق وجوده فى الحس أولا » ، وصرح بأن الأطفال والمعتوهين والهمج لا يعرفون هذه الأفكار والمبادئ الفطرية المزعومة ، ومدّ نطاق نظريته الإپستمولوچية حتى شملت الأخلاق ، فرفض القول بوجود قواعد عملية للسلوك ترجع إلى فطرة العقل ، وأنكر وجود أحكام خلقية عامة يلتقى عندها الناس فى كل زمان ومكان ، فالناس مختلفون فى أحكامهم الخلقية على الفعل الواحد ، يشهد بهذا ما نراه من خلاف بين الهمج والمتمدينين ، أو بين المجرمين ومن يخضعون لقوانين الدولة ومقتضيات الحياة الاجتماعية ، هذا إلى أن الكثيرين من الناس يعصون مبادئ الأخلاق فى غير مشقة ولا عناء ، وهذا يتنافى مع

الزعم الذى يجعلها فطرية موروثة ، فإذا اتفقت أفعالهم مع هذه المبادئ كان مرد الاتفاق فى أكثر الحالات إلى بواعث غير أخلاقية ، فمن الخطأ أن نقول بعد هذا بفطرية هذه المبادئ أو نزعم مع العقليين أنها واضحة بذاتها ولا تحتمل برهاناً ، فإنها — فيما يقول لوك — لا تستقيم بغير بحث وتمحيص وتدليل[1] .

واعتقد فوق هذا أن عواطفنا الأخلاقية قد نشأت بالتربية وصدرت عن العرف وهو أقوى من الطبيعة ، بل رأى أن من أظهر عوامل إيجادها تداعى المعانى ، فليس الخير والشر إلا اللذة والألم ، أو هما شبيهان بهذا الذى يحدث لنا لذة أو يوقع بنا ألماً ، وإن قيل إن هذين يقترنان بالفعل الإنسانى كنتيجة له تحمل الجزاء أو العقاب الذى يفرضه القانون الإلهى أو يوجبه قانون الدولة أو يحتمه الرأى العام ، وخيرية الفعل أو شريته إنما تقاس بأحد هـذه المقاييس أو بها معاً ، وآخرها أقواها فى هذا الصدد .

هكذا نشأت النزعة التجريبية empiricism فى الأخلاق إبان القرن السابع عشر ، وسنرى كيف تطورت حتى بلغت أوجها فى مذهب المنفعة العامة والنفعية التطورية عند الإنجليز ثم فى فلسفة الوضعيين من الفرنسيين بوجه خاص ، وكيف اتصلت جهود أهلها طوال القرن العشرين فى الفلسفة العملية البرجمانية عند الأمريكان ، وكان أخص ما يميزها إرجاع الأخلاقية إلى التجربة ، وتعليقها على نتائج الأفعال وآثارها ، ورد الخيرية والشرية إلى وجدان اللذة والألم أو المنفعة والضرر ، والقول بذاتية الأحكام الخلقية ونسبية القيم وتغيرها بتغير الزمان والمكان .

---

(1) Cf. Locke's Treatise on Human Understanding p. 23 & Bonar's Moral Sense, p. 18—21 & külpe, p. 210.

مصادر الفصل .

الى جانب ما ذكر فى هوامش الفصل من مصادر يمكن الرجوع إلى :

Hobbes, (1) The Elements of Law, moral & political, 1650.
(2) Leviathan, 1685.
وقد جمع مؤلفاته الخلقية والسياسية فى حياته عام ١٧٥٠ Dr. Campbell
L. Stephen. Hobbes, 1904.
F.J.E. Woodbridge, The Philosophy of Hobbes, 1898.
J. Locke, Essay concerning the Human understanding, 1668.

# الفصل الثانى

## مذهب المنفعة العامة

غلبة النزعة العلمية على تفكير النفعيين – مجمل المذهب النفعى – النفعية على يد بنتام – النفعية عند جون ستورت مل – التعديلات التى أدخلها على المذهب – مآل النفعية – تعقيب : مناقشة بنتام ومل

### غلبة النزعة العلمية على تفكير النفعيين :

منذ أن وضع فرنسيس بيكون فى مطلع القرن السابع عشر أصول المنهج التجريبى الحديث ، نزعت الفلسفة الإنجليزية إلى جعل الأخلاق علما واقعياً يدرس الظواهر الخلقية دراسة وصفية تقريرية تصطنع مناهج البحث التجريبى ، فتستقى حقائقها من التجربة وتتوخى النزاهة والموضوعية ... إلى آخر ما هو معروف فى مناهج البحث التجريبى ، وقد بلغت تجريبية الإنجليز التقليدية[1] أوجها عند دافيد هيوم فى القرن الثامن عشر ، ولكنها كانت معنية بالدراسات الإبستمولوچية التى بدأها چون لوك قبل ذلك بقرن من الزمان ، وإذا كان توماس ريد إمام المدرسة الاسكتلندية الحدسية قد حطم قوائم هذه التجريبية بجملته على هيوم ، فقد قدر للتجريبية الإنجليزية أن تنهض فى القرن التاسع عشر على يد بنتام وچيمس مل وچون ستورت مل وليسلى ستيفن وهربرت سبنسر وغيرهم من أعلام المذهب النفعى والتطورى ، وتمكنت هذه التجريبية من أن تنتقم لنفسها بحملة شنها چون ستورت مل بعد قرن من الزمان ( ١٨٦٥ ) على إمام المدرسة الاسكتلندية فى عصره « وليم هاملتون » وكان أخص ما يميز هذه التجريبية شعبيتها واتصالها بمختلف مجالات الحياة العملية وفى مقدمتها الأخلاق .

---

( ١ ) تطلق التجريبية التقليدية Classical or Traditional Empiricism على فلسفة الإنجليز فى القرن ١٧ و ١٨ ( بيكون وهوبز ولوك ثم باركلى وهيوم ) تمييزاً لها من التجريبية الحديثة modern فى القرن التاسع عشر ، والتجريبية العامية التى فشت فى القرن العشرين وكان من فروعها الوضعية المنطقية Logical positivism

وكان من أعلام هذه التجريبية جون ستورت مل الذى أتم عمل بيكون في وضع مناهج البحث العلمى ، فأكمل نقص منهجه التجريبي بوضع قواعد الاستقراء العلمى الحديث(١) . وكان طبيعياً فى هذا الجو أن يتمسك مفكرو الإنجليز بالاتجاه العلمى الواقعى فى دراساتهم ، بل إن روادهم قد سبقوا فى هذا أقرانهم من الوضعيين الفرنسيين ، وعبرت الوضعية حدود فرنسا إلى إنجلترا ، وصادفت ترحيباً عند أصحاب التجريبية الإنجليزية ، وكان من آثار هذا أن نشر إدوارد كيرد فى عام ١٨٨٥ كتابا تحت عنوان «فلسفة كونت الاجتماعية وديانته» Social philosophy & religion of Comte (تضمن مجموعة مقالات نشرت فى المجلة المعاصرة) ووضع جون ستورت مل كتابا عام ١٨٦٧ تحت عنوان «كونت والفلسفة الوضعية» August Comte & positivism ونقلت Hariette Martineau عام ١٨٥٣ كتاب كونت Cours de philos. positive فى ٦ مجلدات (مع تصرف وتركيز) بل نقل إلى الإنجليزية عام ٧٥ / ١٨٧٧ كتابه Système du politique positive فى ٤ مجلدات وكتابه Catéchisme positivisme عام ١٨٥٨(٢) . وبهذا وبغيره فشت وضعية كونت بين الإنجليز وتداولت البحث فيها مجلاتهم ، واتصل مل بمذهب سان سيمون حتى أخذ يدعو له بين معارفه وقرائه فترة من حياته ، ثم قرأ كونت واعتنق فلسفته واتصلت أسباب الود بين إمام الوضعية الفرنسية وإمام التجريبية الإنجليزية فى عصره(٣) .

---

(١) انظر كتابنا : جون ستورت مل ص ١٤٠ وما بعدها .

وانظر ملحق الشطر الثالث من القسم الأول من كتاب A. Hundred Years of British Philosophy ص ١٧١ — ١٨٣ ففيه حديث قيم عن الوضعية الإنجليزية منذ منتصف القرن ١٩ حتى عام ١٩٢٣ .

(2) Webber & Perry, Hist. of philos., p. 492 n.

(٣) انظر كتابنا : جون ستورت مل ص ٣٢ — ٣ .

وعرفت إنجلترا اتجاه الوضعية المنطقية المعاصرة الذى نشأ فى النمسا — قبل وفاة ليفى بريل بأحد عشر عاما — على يد جماعة فينا Vienna circle وساعد هذا كله على ازدهار النزعة التجريبية فى تفكير الإنجليز ، وتجلت هذه الظاهرة أوضح ما تكون فى المجال الأخلاقى الذى كان يعبر عنه مذهب المنفعة العامة ، إذ لو جاز القول بأن القرن الثامن عشر كان من ناحية البحث الأخلاقى قرن التفكير المثالى الفلسفى ( الحدسى والعقلى ) أمكن القول بأن القرن الذى تلاه قد جمع بين التفكير الواقعى العلمى (التجريبى والوضعى ) والتفكير الفلسفى كما بدا فى مذاهب الحدسيين والعقليين ، وسنرى فى الفصل الذى نعقده على المثالية الجديدة كيف سارت النزعة الحدسية — منذ النصف الثانى من القرن الماضى خاصة — جنباً إلى جنب مع تيار التجريبية التى طعمها فى انجلترا منذ العقد الرابع من قرننا العشرين تيار الوضعية المنطقية المعاصرة .

## مجمل المذهب النفعى :

يلتقى النفعيون عند القول بأن المنفعة ( أو اللذة أو السعادة ) هى وحدها الخير الأقصى أى المرغوب فيه لذاته دون نتائجه ، والضرر أو الألم وحده هو الشر الأقصى ، وينشأ عن هذا أن الأفعال الإنسانية لاتكون خيراً إلا متى حققت ، أو توقع صاحبها من ورائها نفعاً ، فإن أدت إلى ضرر أو عاقت نفعاً كانت شراً ، بهذا توقفت الأخلاقية على نتائج الأفعال وآثارها ، وأصبحت المنفعة مقياس الخيرية ومعيار التقييم evaluation ، ومن أصحاب هذا الاتجاه من تطلع إلى تحقيق اللذة أو المنفعة الفردية ، حسية عاجلة — فيما ذهب القورينائية — أو حسية وعقلية وروحية — فيما أراد الأبيقورية ؛ وهى فى كل الحالات منفعة شخصية فردية فيما بدا من

مذهب هوبز ، أولئك جميعاً هم أصحاب مذهب اللذة الفردى أو الأنانى[1] ؛

ولكن المنفعة الفردية قد تحولت عند المحدثين إلى ضرورة العمل لمصلحة المجموع فطالب أصحاب مذهب المنفعة العامة بتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس[2] ونشأت نواة الاتجاه قبيل هوبز على يد فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ الذى احتلت عنده فكرة الصالح العام مكان الصدارة فى التشريع والأخلاق ، وأكد بعده « كمبرلند » + ١٧١٨ خير الجميع غاية عليا لسلوك الإنسان ومعياراً أقصى لتقييم أفعاله ، فأصبح الخير العام قانون الأخلاق الأسمى ، وبه تتحقق سعادة الفرد والجماعة معا ؛ وسار فى هذا التيار « شافتسبرى » + ١٧١٣ فربط خير الفرد بخير المجموع ، وقال — على عكس مذهب هوبز — إن الخيرية لاتكون إلا متى نزع الإنسان من تلقاء نفسه وبغير ضغط خارجى إلى ترقية خير المجتمع الإنسانى وسعادته ، وجاء هاتشيسون فتوصل إلى صيغة المذهب النفعى الذى نحن بصدده ، إذ جعل غاية السلوك تحقيق « أوفى قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » فكان بهذا أول رواد مذهب المنفعة العامة ، وساير هذا التيار بطلر + ١٧٥٢ وغيره ممن اعتنقوا هذا الاتجاه الذى يبشر بمصلحة المجموع ؛

عند هؤلاء وعند غيرهم من مفكرى الأخلاق فى القرنين السابع عشر والثامن عشر عرفت فكرة الصالح العام ، وتحولت منفعة الفرد إلى منفعة للمجموع ؛ ولكن هؤلاء — مع استثناء بيكون — كانوا من الحدسيين والعقليين ، ومن هنا اختلفت تصورهم للصالح العام مع تصور النفعيين الذين نورخ لهم ، وكان من أظهر وجوه الخلاف نفورهم من الأنانية باعثاً وحيداً على سلوك الإنسان ، إذ جاءت مذاهبهم — فيما عرفنا — رداً على أنانية هوبز واحتقاره لكرامة الفرد وحريته ، أما الصالح العام عند أصحاب المنفعة العامة

---

(١) Individualistic (egoistic) hedonism

(٢) سمى المذهب Universalistic hedorism ويعرف بالاسم الذى أطلقه عليه مل Utilitarisnism

فكان وليد الأنانية ، اتسعت فكرتها عندهم حتى استوعبت الغيرية !
فأساس المذهب عند دعاة المنفعة — فردية كانت أو عامة — هو الاعتقاد في صواب مذهب اللذة السيكولوجي[١] وهو الذي يقرر أن الإنسان يلتمس « بالفعل » كل ما يحقق لذته أو منفعته في كل فعل يأتيه ، ومعنى هذا أن الإنسان أناني بطبعه ، وقد اتخذ دعاة المنفعة هذا المذهب أساساً لمذهب اللذة الأخلاقي[٢] فزادوا عليه القول بأن الإنسان « ينبغي » أن ينشد في كل فعل يأتيه لذته أو منفعته ويصدق هذا حتى على الذين جعلوا غاية الأفعال الإنسانية منفعة المجموع ، فكانوا أنانيين حتى في تصورهم للصالح العام[٣] .

ويلاحظ مؤرخو الفلسفة الخلقية أن اللذة قد تحولت قديما إلى منفعة عند أبيقور بوجه خاص ، ويلاحظ أن النفعيين جميعاً قد وحدوا بين مدلولات اللذة والمنفعة والسعادة مع اختلاف معانيها ، إن النافع عند بنتام يحقق لذة ويوفر السعادة في وقت واحد ! ولو صح هذا لدخل في زمرة النفعيين فلاسفة كانوا أبْعَدَ ما يكونون عن الدعوة للذة أو التبشير بالمنفعة ، فأفلاطون وأرسطو يدعوان إلى مذهب في السعادة Eudaemonism ولكنهما لو أدركا بنتام أو مل لاحتقرا نظريته في المنفعة ( السعادة ) العامة Utilitarianism . إن مذهب السعادة عند القدماء يقيم الأخلاقية — على عكس مذهب المنفعة عند المحدثين — على العقل دون الوجدان ، الأخلاقية فيه تحمل في باطنها جزاءها ، وتتضمن في ذاتها مبرراتها ، ولا عبرة بعد هذا باتفاق القدماء مع المحدثين في القول بالسعادة غاية قصوى لحياة الإنسان[٤] .

(1) Psychological hedonism

(2) Ethical hedonism

( ٣ ) انظر كتابنا : مذهب المنفعة العامة في الفصل الأول بوجه خاص .

( ٤ ) انظر كتابنا مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ص ٢٨ وما بعدها

النفعية على يد بنتام :

كان رائد المنفعة العامة فى صورتها التجريبية « چيرمى بنتام » + ١٨٣٢ Bentham وإن أوحى إليه بها إطلاعه على المجلد الثالث من كتاب « داڤيد هيوم » بحث فى الطبيعة البشرية ، وقد تصدر بنتام حركة الإصلاح الاجتماعى فى عصره ، وأقام مذهب المنفعة العامة على مطالبة الإنسان بالعمل على تحقيق أكبر قدر من السعادة ( أو المنفعة ) لأكبر عدد من الناس ، وعلى أساس المبدأ النفعى أقام التشريع علماً يجرى على قواعد ومبادئ ، ويهدف — مع رعاية المصلحة العامة — إلى كفالة الحرية الفردية وتحريرها من كل قيد لا تقتضيه حماية مصالح الآخرين ، وتأثر بهذه المبادئ التشريع الإنجليزى منذ عام ١٨١٥ حتى عام ١٨٧٠ فصدرت فى ضوئها قوانين الإصلاح النيابى ، وتوافرت للكاثوليك حريتهم الدينية ، وتحققت للعمال حرياتهم ، وألغيت من القانون الجنائى عقوباته التى تتنافى مع مبادئ الإنسانية ، واعتنق فلسفته السياسية والاجتماعية ابتغاء تحقيق السعادة للناس حزب الراديكاليين الفلسفى ، وبهذا تسللت الفلسفة النفعية إلى البرلمان ، وعرفت طريقها إلى الدوائر الرسمية بعد أن تكفلت كتابات بنتام وتلامذته بإدخالها فى شتى مجالات المعرفة ومختلف ميادين الحياة العملية ، فما مقومات هذه النفعية عند رائدها الأول ؟

أراد بنتام أن يحوّل الدراسات الأخلاقية إلى علم واقعى يمتاز بالدقة والضبط ، فأقامه على أسس سيكولوچية اعتقاداً منه بأن حياة الإنسان تخضع لسيطرة دوافع نفسية تتمثل فى وجدانات اللذة والألم ، وحال تمسكه بنزعته الواقعية الحسية دون تجاوز الواقع إلى تصوير مثال أعلى يوجب إخضاع السلوك لمقتضياته ، من أجل هذا قصر مهمة البحث الخلقى على دراسة المجتمع دراسة وصفية تُصطنع فيها مناهج البحث العلمى ، استناداً إلى أن

المجتمع قد وُجد ونبتت فيه قواعد الأخلاق قبل أن يوجد فلاسفة الأخلاق ، فحسْب عالم الأخلاق أن يلاحظ هذا المجتمع كما يبدو فى الواقع وأن يرصد نشاطه ليستخلص قوانينه ، مقتدياً فى هذا بالعالم الطبيعى الذى يقنع بوصف الظواهر التى يدرسها وتقرير حالتها واستخلاص قوانين تفسيرها علميًا ؛ وكان العلم الطبيعى فى عصر بنتام فى بدء شبابه ، إذ عرف أساس المنهج التجريبى فى مطلع القرن السابع عشر عند بيكون ، وجاء نيوتن + ١٧٢٧ فى القرن التالى فكان بحق أول من ميز بين نتائج العلم الواقعى ونتائج البحث الفلسفى ، والتزم قواعد المنهج الاستقرائى الصحيح فى أبحاثه ، وتوصل إلى قانون الجاذبية فقيل إنه استكمل علم الطبيعة ! فتطلع بنتام فى القرن التالى إلى وضع الأخلاق علماً واقعياً وضعياً ، وأنشأ علم حساب اللذات والمنافع مؤملا أن يستكمل به علم الإنسان !

وفى ضوء هذا كله اعتقد بنتام أن علم الأخلاق لا يهدف إلى خلق أولياء وقديسين ، وإنما يرمى إلى توجيه النشاط الإنسانى إلى إسعاد الفرد والمجتمع الذى يتألف عنده من أفراد ، وبحساب اللذات يمكن تقييم نشاط الإنسان وسلوكه ومعرفة مدى نجاحه أو إخفاقه فى تحقيق هذه السعادة معرفة رياضية دقيقة .

ومؤدى مبدأ المنفعة أن الفعل الخيّر هو الذى يحقق — أو يتوقع صاحبه من ورائه — أكبر قدر من السعادة ( أى المنفعة أو اللذة ) لأكبر عدد من الناس ، بهذا وبما أسلفناه عنه تأكدت النزعة التجريبية فى مذهبه ، وأصبحت الأخلاقية مرهونة بنتائج الأفعال وآثارها ، فإذا كان الحدسيون يعلقون خيرية الأفعال على بواعثها دون نتائجها ، فإن التجريبيين من أمثال بنتام يستخفون ببواعث الأفعال ويربطون بين الخيرية ونتائجها ، بهذا رفض النفعيون ما أكده خصومهم من أن الخير يحمل فى باطنه جزاءه ، وينطوى فى طبيعته على مبررات فعله ، وجاهر بنتام بأن الأخلاقية تفتقر إلى جزاء

Sanction يغرى بالتزامها ، وصنّف الجزاءات إلى أربع : بدنى جسمانى ، وسياسى أو قانونى ، واجتماعى أو عرفى ، ودينى إلهى ، فمن أوقع بالآخرين الأذى نال جزاءه من متاعب الجسم وعقاب القانون وسخط المجتمع وعذاب الجحيم ، وعلى عكسه يكون جزاء من يعمل على تحقيق الخير لنفسه وللآخرين[1] .

ومدار الأمر كله حول المنفعة أو اللذة ، فهى جماع الدوافع التى تحمل الإنسان على إتيان أفعاله أو الإحجام عنها ، ولا يستطيع الإنسان بالغاً ما بلغ جهده أن يتحرر من سيطرة اللذة والألم ، أو المنفعة والضرر ، ومن الضلال أن ترد أفعال الإنسان أو بعضها إلى ما سماه البعض بالغيرية أو الإيثار altruism فليست الغيرية إلا أنانية مقنّعة متنكرة ! والتجربة تشهد بأن الإنسان لا يقدم على فعل فيه خير للآخرين إلا متى ناله من وراء هذا الفعل نفع ! ولكن الإنسان لا يجرؤ على الاعتراف بعبوديته لمبدأ اللذة والمنفعة ؛ إنه يستحى أن يوصف بالأنانية أو يتهم بالنفعية ، ومرجع هذا النفاق فيما يقول بنتام إلى العبارات الخلقية الجوفاء التى اخترعها خصوم النفعية — من الحدسيين والعقليين المثاليين — الذين رسموا فى وهمٍ ما سموه بالمثل العليا ، وأخذوا يتمشدقون فى غرور وكبرياء بما ينبغى أن يكون ! مع أن هذا اللفظ إذا كان لا بد من أن يستخدم فى تعبيراتنا لكان ينبغى أن تختفى كلمة ينبغى من قاموس الأخلاق ! وقريب من هذا يقوله بنتام فيما سماه المثاليون بالواجب والإلزام والضمير ونحو هذا مما عبروا به عن اتجاههم المثالى فى النزوع بالسلوك الإنسانى إلى تحقيق ما ينبغى أن يكون ، احتراماً لكرامة الإنسان وإنسانيته .

---

(١) عدد الجزاءات مختلف ، والتصنيف المذكور مأخوذ عن مدخله لمبادئ الأخلاق والتشريع ثم انظر Stephen's English Utilitarians, vol. I., p. 249 — 63 وكذلك Johnston, op. cit, p. 146 ff.

رفض بنتام هذه المثالية وارتد إلى الواقع وربط الأخلاق به واعتقد أن مرجع سلوكنا إلى وجدان اللذة والألم كما قلنا من قبل ، وأراد أن يخضع اللذات والآلام للقياس الدقيق ، حتى تصبح الأخلاق علماً واقعياً وضعياً ، اقتداءً بعلماء الطبيعة الذين أخضعوا الظواهر الطبيعية في كل صورها لمقاييسهم[١] ، من أجل هـذا وضع بنتام علم حساب اللذات[٢] Hedonistic calculus وضمنه سبعة مقاييس تقاس بها اللذة التي كانت عنده غاية السلوك الخيّر والباعث الوحيد على إتيانه ، هي :

شدة اللذة وديمومتها ومدى التيقن من تحققها ومبلغ احتمال وقوعها وخصوبتها ( أي مدى ما يحتمل أن يتولد عنها من لذات ) وصفاؤها ( أي تجردها من الآلام ) ومبلغ شمولها ( امتدادها إلى الآخرين )[٣] .

ويبدو أن بين شدة اللذة وشمولها للآخرين شيئاً من التضاد ، فاللذة تبدو قوية متى اقتصر تأثيرها على صاحبها ، ضعيفة متى وزعت على آخرين ، ومن أجل هذا عدل بنتام عن قياس الشمول واستبعد في أواخر أيامه من منطوق مذهبه « لأكبر عدد من الناس » وأصبح شعار مذهبه « تحقيق أوفى قدر من السعادة » ! فكان بهذا أميناً لنزعته الفردية التي تجلت في كل كتاباته :

ارتفعت على يده الأخلاق لأول مرة — فيما يقول ميتس Metz[٤] — إلى مرتبة العلم الدقيق ، وتسللت مع العلوم الطبيعية إلى مجال البحث العلمي ، إذ أخضع الحياة الأخلاقية كلها للتكميم وخلصها من عناصرها الكيفية والميتافيزيقية والدينية ونحوها مما يبعدها عن نطاق العلم ومناهجه ، بل

---

( ١ ) قارن 100 Years of Brittish philosophy, by. Metz, p. 54

( ٢ ) قارن Sidgwick, op. cit., p. 240—1 وكذلك Mackenzie, op. cit., p. 170

( ٣ ) هي على الترتيب : intensity و duration و Propinquity (or remoteness) و certainty و furtility و purity و extent

استغنى فى دراستها عن الأساس السيكولوچى الذى يلح فى توكيده المشتغلون بالدراسات الأخلاقية من الإنجليز .

لكن بنتام لم يكن يعنى بإيجاد أساس نظرى للمذهب النفعى ، فتكفل بذلك تلميذه وصديقه « چيمس مل » + ١٨٣٦ حين وضع الأساس السيكولوچى للمذهب فى كتابه « تحليل ظواهر الذهن البشرى » وصار تراث بنتام وأسلمه نقيا إلى ابنه « چون ستورت مل » + ١٨٧٣ فلنقف لبيان التطورات التى أدركت النفعية على يده :

النفعية عند چون ستورت مل :

مضى « مل » فى ركب بنتام ، فاعتبر الأخلاق علما وضعيا وليس معياريا ، ونقل موضوعه من وضع المثل الأعلى الذى يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى ، إلى وصف سلوك الأفراد فى مجموعة بشرية مرتبطة بزمانها ومكانها ، مع اصطناع مناهج البحث العلمى ، وتأدى به هذا إلى استنكار الفلسفة الحدسية والعقلية والتطلع إلى إقامة فلسفة تجريبية تنطبع بطابع العلم وتجرى وفق مناهجه ، وتتوخى النزاهة والموضوعية دون إدخال عواطف الباحث وأهوائه ، فإن معرفة الواجب عند مل تقتضى الالتجاء إلى العقل المثقف واستفتاءه فى معرفة الواجب ، وأرد مل بالعقل المثقف ما نقصده نحن اليوم بمنهج البحث العلمى الذى يستند إلى الاستقراء التجريبى ، وليس بين مذاهب الأخلاق خير من مذهب المنفعة اصطناعا لمناهج العلم والتزاما لمقتضياتها .

وزاد إيمانَ فيلسوفنا بهذا الاتجاه انشغالُه منذ صدر شبابه بالبحث فى مشكلة الاستدلال المنطقى ، واهتمامه بمشكلة الاستقراء التجريبى ، واعتقاده بأن هـذا الاستقراء هو الذى يكفل الكشف عن القوانين العامة ، ومن أجل هـذا تطلع إلى تطبيقه فى مباحث العلوم الإنسانية وفى مقدمتها

علم الأخلاق ، فأوجب بهذا أن ينظر إلى الأخلاق من وجهة نظر طبيعية naturalistic وهذا الجانب من فلسفته فى رأى الوضعيين أخلد جانب فى تفكيره .

وفى ضوء هذه النظرة حرص على أن يفسر المفهومات الأخلاقية ويطبقها على الحالات الجزئية دون الرجوع إلى الأوامر الإلهية على طريقة رجال اللاهوت ، ولا الالتجاء إلى التسليم بالأفكار الفطرية أو القوى الحدسية السابقة على التجربة على طريقة الحدسيين من الفلاسفة ؛ وفى ضوء نظرته الطبيعية أيضا حارب اتجاه الحدسيين وأصحاب الفطرة وأكد موقفه منها بكتابه « مراجعة فلسفة هاملتون » الذى نشره عام ١٨٦٥ فمكن به للتجريبية وحطم قوائم الفلسفة الحدسية المعاصرة له كما بدت عند المدرسة الاسكتلندية[1] .

شارك مل أستاذه بنتام فى إقرار المنفعة غاية للأفعال الإنسانية ومعياراً للأحكام الخلقية ، قصد بالمنفعة ما قصده سابقوه من النفعيين جميعاً وهو تحصيل اللذة والخلو من الألم ، وشاركه فى تعليق الأخلاقية على نتائج الأفعال دون بواعثها ، وتوكيد الجزاءات مغرياً بفعل الخير أو تجنب الشر ، وإن أضاف إليها جزاء خامساً هو جزاء الضمير الباطنى كما قلنا من قبل .

ولفرط إعجابه بالنفعية أنشأ — وهو فى السادسة عشرة من عمره ، مع بعض أصدقائه — جمعية أسماها « جمعية مذهب المنفعة » ولكنه فى العشرين من عمره انتابته أزمة روحية عنيفة كان لها تأثيرها البالغ بقية حياته ، وأفضت به إلى التمرد حيناً من الزمن على تعاليم النفعية عند أبيه ، ضاق بفكرة السعادة ونفر من طغيان العقل وجوره على العواطف والانفعالات وفطن إلى أهمية

---

(١) انظر فى تفصيل هذا وغيره كتابنا : جون ستورت مل ( سلسلة نوابغ الفكر الغربى ) ص ٩٧ — ١٢٧

الفن والشعر فى الحياة الثقافية ، وضرورة العمل على تنمية العواطف والأخيلة فى مجال التعليم . . وتكشف له هذا العالم الجديد بفضل استغراقه فى شعر ورد زويرث Wordsworth واهتمامه بعبقرية جوته Goethe واتصاله بالمفكر الرومانتيكى كولريدج Coleridge والكاتب اللماح توماس كارلايل Th. Carlyle الذى كان يكشف لقرائه عن العالم الألمانى الروحى . . .. واطمأن « مل » إلى أنه قد انشق إلى غير رجعة على منهج أبيه فى التفكير ، وبدا هذا فى بحثين نشرهما عامى ١٨٣٨ و ١٨٤٠ وأفرد أولهما لفلسفة بنتام، وثانيهما لتفكير كولريدج وكشف فيهما عن التقابل السافر الذى شطر الحياة الروحية فى عصره شطرين متخاصمين ، يمثل أولهما بنتام الذى واصل تراث القرن السابع عشر ، ويمثل ثانيهما كولريدج الذى تجمعت فيه القوى الروحية الجديدة فى القرن التاسع عشر ، وهو تقابل بين القرنين الثانى عشر والتاسع عشر ، أو بين عصر التنوير Enligltenment والعصر الروما نتيكى ، بين الروح الإنجليزية والروح الألمانية ، ونزع « مل » إلى التوفيق بينهما إيمانا منه بأن كل من استوعب مقدماتهما والجمع بين منهجهما سيطر على الفلسفة الإنجليزية كلها فى ذلك العصر .

وهكذا بدأ تأثره بالنزعة المثالية الرومانتيكية التى دخلت حياته ، برغم أنه لم يستوعب فى دقة مذاهب الفلسفة الألمانية ، وكانت معرفته سطحية بشعر « جوته » ونظريات « بستالوتزى » + ١٨٢٧ فى التربية . . . بل كانت الفلسفة الألمانية فى نظره كتابا أغلق بسبعة أختام ؛ ولم يجد فى نفسه أدنى رغبة فى كشف الأسرار التى تضمنها هذا الكتاب المغلق !

بعث مل فى النفعية حياة ونشاطا وإن لم يهبها أصالة وإبداعا ، فهو مع احتفاظه بأسسها القديمة حوّل تيارها وزاده قوة وجريانا ، وظل برغم العوامل الجديدة التى أثرت فى حياته العقلية على ولاء للنزعة التجريبية القديمة ، فى الأخلاق أخذ نفعيته عن بنتام ، وفى علم النفس ونظرية المعرفة تلقى عن فلسفة أبيه ؛ وفى الاقتصاد السياسى استقى أفكاره عن مالتوس وريكاردو ،

وفى الميتافيزيقا والدين أخذ عن هؤلاء لا أدريته . . . . ولكنه أخذ عن كولريدج وكارلايل تيار الفكر الألمانى المثالى الجديد ، وبرغم أن هذا التيار قد هز فلسفته من أعماقها فإنه لم يوفق إلى تقويضها تماما ، ولكنه اتصل فى عهد متأخر بالوضعية الفرنسية عند سان سيمون وتلميذه أوجيست كونت ، فالتقت فى فلسفته الوضعية الفرنسية والتجريبية البريطانية .

هكذا كان من آثار هذه الأزمة أن أخذ يعيد النظر فى النفعية الحسية التى تلقاها عن أبيه وأستاذه بنتام ، ومن هنا جاء تصحيحه للمذهب الذى دان به منذ حداثته ، وكان من أظهر دلالات هذا الموقف ضيقه بالأنانية المسرفة التى تقوم عليها النفعية ، ونفوره المؤقت من النزعة الحسية ، وتبرمه بالجبرية الأخلاقية التى تدعو إليها هذه النزعة ؛ وصاحبته الأزمة ست سنوات تخلص بعدها من ضغطها وإن ظلت آثارها عالقة بمذهبه حتى أواخر حياته ، ومن دلالات هذا :

## التعديلات التى أدخلها على المذهب

### ١ — إخضاع المنفعة الخاصة لصالح المجموع :

حين عالج بنتام مشكلة الانتقال من المنفعة الفردية إلى المنفعة العامة ، أقام منفعة المجموع على أساس المنفعة الفردية ، وكان مخلصا فى أن يقيم مذهبه الأخلاقى على أساس مذهب المنفعة ( اللذة ) السيكولوجى ، وبالتالى لم يطالب الأنانى بالتخلى عن أنانيته من أجل المجموع ، بل وسع معنى الأنانية حتى أذابها فى الغيرية ، وحرص على أن تقوم مصلحة المجموع على أساس مصلحة الفرد .

أما « مل » فقد عكس هذه القضية ، لأن مبدأ المنفعة فى مذهبه يقتضى كل فرد أن ينصف غيره ويخلص فى طلب منافعه إنصافة لنفسه وإخلاصه فى التماس مصالحه ولذاته الخاصة ، إن الأخلاق الكاملة عنده تتمثل فى

القاعدة الذهبية التى بشر بها عيسى الناصرى — عليه السلام — وهى ألا تعامل الناس إلا بما تحب أن يعاملوك به ، وأن تحب جارك كما تحب نفسك ، إن هذه القاعدة تصور المثل الأخلاقى الأعلى فى الأخلاق النفعية ، وتحقيقاً لذلك يتعين أن تكون القوانين والنظم الاجتماعية بحيث تكفل اتساق مصالح الفرد مع مصالح المجموع ما أمكن ذلك ، وأن تسخر التربية والعقيدة بما لها من تأثير غلاب على الخلق الإنسانى ، لإقناع كل فرد بأن يربط بين سعادته الشخصية وسعادة المجموع برباط وثيق لا ينفصم بحيث يكون واضحاً أن مصلحته الذاتية لا تكون قط على تعارض مع سلوكه من أجل الصالح العام ، بل يبدو عنده دافع شخصى يحمله على تنمية الخير العام . . . .[1]

وقد فسر « مل » تحول الأنانية إلى غيرية ، والعواطف الفردية إلى تعاطف وتضحية من أجل الآخرين ، فاصطنع مذهب ترابط المعانى Associationism كما بدا عند داڤيد هارتلى + ١٧٥٧ Hartley إذ كان يرى أن الحياة العقلية تقوم على تداعى المعانى الذى يستند إلى قانون التعاقب والتقارب ، ويفسر العواطف العليا بترابطها مع العواطف الدنيا ، فمحبة الأم لطفلها ترتد إلى ما يثيره الطفل فيها من لذة أو ما يدفعه عنها من ألم ، ولكن سرعان ما تتجمع حول فكرة الطفل ذكريات لاذة بتداعى المعانى حتى تحب الأم طفلها لذاته ، لا لما يترتب على وجوده من لذة أو منفعة ! والبخيل يطلب المال أول أمره وسيلةً لغاية يبغى تحقيقها ، ثم سرعان ما تصبح الوسيلة بمرور الزمن غاية فينشده البخيل لذاته ، وهكذا يتسنى القول بأن العواطف المجردة عن الهوى ترتد فى نشأتها إلى عواطف ذاتية ؛ والرغبات الفردية التى تقوم على الأثرة تتحول إلى رغبات غيرية تقوم على التضحية . . . وهكذا رأى النفعيون أن أفعال الإنسان التى كانت تستهدف أول الأمر تحقيق منفعة أو لذة لصاحبها ، قد تحولت بالتدريج عن

---

(1) Mill, Utilitarianism, p. 16

طريق تداعى المعانى إلى أفعال خيّرة مجردة عن الهوى ؛ وصرح « مل » بضرورة تربية الطفل منذ صغره على أساس التوحيد بين مصلحته الخاصة ومصلحة المجموع ، وبالتداعى يتعلم بالتدريج طلب النافع لمجرد أنه نافع للمجموع !

وقد انتقل « مل » من سعادة الفرد إلى سعادة المجموع — ليوحد بينهما — ومن مذهب المنفعة السيكولوجى الذى يقرر أن الإنسان بطبيعته يطلب بالفعل تحقيق السعادة فى كل فعل يأتيه ، انتقل من هذا إلى مذهب المنفعة الأخلاقى الذى يوجب على الإنسان العمل على تحقيق السعادة ، أى انتقل مما هو كائن إلى ما ينبغى أن يكون ، ودلّل على هاتين القضيتين فى الفصل الرابع من كتابه « مذهب المنفعة العامة » بأدلة أثارت ثائرة النقاد من المناطقة والأخلاقيين جميعاً ، قال « مل » :

إن الدليل الوحيد على أن الشيء مرئى visibie هو أن الناس يرونه فعلا ، والدليل الوحيد على أن الصوت مسموع audible هو أن الناس يسمعونه فعلا ، ومثل هذا يقال فى سائر تجاربنا ، فنقول إن الدليل الوحيد على أن شيئاً ما ( كالسعادة ) مرغوب فيها desirable هو أن الناس يرغبون فيها فعلا ... ليس هناك من سبب يمكننا أن ندلل به على أن سعادة المجموع شيء مرغوب فيه desirable سوى أن كل فرد يرغب بالفعل فى سعادته الشخصية كلما اعتقد إمكان الحصول عليها . . .[1] .

على هذا النحو انتقل مل من صالح الفرد إلى صالح المجموع ، ومضى فحمد تضحية الفرد بذاته من أجل الآخرين ، فأقر بهذا تضحية المنفعة الخاصة فى سبيل المنفعة العامة فلنقف لبيان ذلك — مرجئين الإبانة عن تفنيد مغالطاته إلى ما بعد : —

---

(1) Mill, ibid, ch. IV, p. 32 ff.

### ٢ — التضحية فى مذهب مل :

كان بنتام لا يقر تضحية الفرد بصالحه فى سبيل الآخرين إلا إذا نجمت عن هذه التضحية منفعة لصاحبها تكبر تضحيته ، أما مل فقد رد للتضحية اعتبارها ، وأفسح لها مكانا فى مجال الحياة الخلقية ، فأبان كيف يمكن أن يتعلم الإنسان كيف يأتى أفعاله بغير باعث من طلب السعادة الشخصية ، فإن البطل أو الشهيد هو الذى يضحى طواعية واختيارا من أجل شىء يسمو على سعادته الشخصية ، ذلك هو سعادة الآخرين ، وهذه التضحية لا تكون إلا أداة لتحقيق غاية تسمو عليها هى تحقيق السعادة للمجموع ، طوبى لأولئك الذين يستطيعون أن يرفضوا التمتع بما قدر لهم من لذات متى كان فى ذلك تنمية لسعادة الآخرين ، أما تضحية الناسك أو الزاهد بمتع الحياة ومباهجها فإنها تشهد بقدرة الإنسان على الزهد فى متع الدنيا وليست مثلا لما ينبغى أن يكون عليه سلوك الإنسان ؛ وهكذا نظر مل إلى الفرد من خلال المجموع ، بينما كان بنتام ينظر إلى المجموع من خلال الفرد .

### ٣ — التفرقة الكيفية بين اللذات :

كانت اللذات عند بنتام من طبيعة واحدة ، تختلف ديمومةً وشدة وشمولا ونحو ذلك مما يمكن تكميمه ، وقد ميّز الأبيقورية بين لذات العقل ومتع الحس ، ولكنهم لم يرتفعوا بإحداهما عن الأخرى كثيراً ، أما مل فقد خالف سابقيه فى التفرقة بين « أنواع » اللذات فكان التمييز بينها كما وكيفا ، فالقول بأن غاية الحياة تقوم فى تحقيق اللذات الحسية — وهو رأى القورينائية خاصةً — لا يصدر مثل هذا القول إلا عن خنازير ! إن النفعية تفترض فى الإنسان قوى عليا — هى القوى العقلية —

تنزع إلى ما يشبعها من لذات ، وتسمو بمتع العقل والوجدان والخيال حتى ترفعها فوق لذات الحس ، بفضل ما توافر لها من ثبات ودوام وخلوها من عناصر العناء الذى يحتمل أن يصيب صاحبها . . . وقد يؤثر الإنسان اللذة التى تقترن بالمتاعب ، وقلّ من الناس من يرضى أن يكون حيواناً وضيعاً ، وأن يقنع بطلب اللذة البهيمية ، لأن العاقل لا يقبل أن يكون معتوها ، والمتعلم لايسره أن يكون أمياً جاهلا ؛ وصاحب الضمير لا يرضى أن يكون أنانيا وضيعا حتى ولو اقتنع هؤلاء بأن حظ الوضيع من السعادة أعظم من حظ الإنسان المهذب النبيل ، إن الشعور بالكرامة عنصر رئيسى فى سعادة الإنسان ، والخيرٌ للمرء أن يكون إنساناً كريما ينقصه الرضا من أن يكون خنزيراً هانئاً ، وأن يكون سقراط مهذبا من أن يكون أحمق سعيدا[1] ، من أجل هذا نزع الإنسان إلى حب الجمال وتذوق الفن وقراءة الكتب وتأدية الواجب وغير هذا من متع إنسانية رفيعة ، ونفر من الإغراق فى طلب اللذات الحسية والمتع البهيمية .

ولكن هذه التعديلات التى أدخلها على نفعية بنتام قد تأدت به إلى التسال إلى مذاهب العقليين مُقَنّعاً متنكراً كما سنعرف فى تعقيبنا بعد .

**مآل النفعية :**

وقد تسللت النفعية إلى شتى مجالات المعرفة البشرية ، فبدت فى مجال اللاهوت عند من جعلوا الله ممثل النفعية فى أكمل صورها ، لأنه هو الذى يعمل على تحقيق السعادة للناس دون أن ينتظر من وراء ذلك جزاء ولاشكورا فيما يقول وليم پاليه + ١٨٠٥ Paley وتسللت النفعية إلى مجال الاقتصاد وبدت عند أمثال أدم سميث + ١٧٩٠ ومالتوس + ١٨٣٤ وغزت ميدان السياسة والتشريع على يد Pentley ومن خاض هذا الميدان من تلامذة بنتام ،

(1) Ibid, p. 7—9

واتصلت بالفلسفة العملية الأمريكية Pragmatism عند چون ديوى+ ١٩٥٢ وپيرى المولود عام ١٨٧٦ ومن إليهما ، وتأثرت بالاتجاه المثالى الحدسى الذى غزا تجريبية الإنجليز فكانت للنفعية الحدسية التى بشر بها هنرى سيدچويك + ١٩٠٠ . : : . وكان أقواها — فيما يبدو — نفعية الأخلاقيين الذين دانوا بنظرية التطور كما تبدو عند ستيفن وسپنسر ونيتشه وهكسلى ومن إليهم ، وقد رأينا أن نفرد لهذا الاتجاه الفصل التالى .

ولكن النفعية كمذهب فلسفى مستقل قد فقدت أنصارها من أعلام المفكرين فى القرن العشرين ، فلم تجد بعد.ـل وارثاً يتلقى تراثها ويخلفه فى سيادتها على التفكير الاخلاقى بوجه خاص ، ولعل مرد هذا إلى المثالية التى عبرت ألمانيا إلى بلاد الإنجليز واحتلت تفكير رهط من كبار مفكريها يتقدمهم توماس هل جرين وإدورد كيرد وفرنسيس برادلى وبرنار بوزانكيت وغير هؤلاء ممن سيرد ذكرهم فى الفصل الذى سنعقده على المثالية المحدثة ، إذ تكفل دعاة هذه المثالية بتفنيد الحركة النفعية وتقويض مقوماتها ، وإن بقيت النزعية الحسية قائمة حتى اليوم يؤيدها أصحاب الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية بوجه خاص(١) .

**تعقيب :**

تعرّض المذهب النفعى لسيل من حملات النقاد استهدفوا بها تقويض أسسه ومقوماته ، والمقام لا يتسع الآن للإسهاب فى عرضها أو إحصاء مختلف وجوهها ، فحسبنا أن نجمل بعضها عسى أن نستعين به على تخير اتجاه أخلاقى :

إن الحياة الأخلاقية تقوم عل مجاهدة النفس والعمل على ضبط الأهواء والنزوات ، ولا تكون فى إشباع الشهوات والتمتع باللذات ، وفلسفة اللذة

---

(١) انظر فى تفصيل هذا كتابنا : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق وقد زودناه بمجموعة من المصادر أشرنا إلى كل منها فى موضوعه من سياق الكلام .

والسعادة تجعل الحياة الأخلاقية هينة لينة ، وتفقد صاحبها القدرة على مقاومة نزواته ، وتستبعد فكرة « الإلزام أو التكليف من حياته ، ومن أجل هذا لوحظ أن اليونان الذين ربطوا بين الخير والسعادة لم يعرفوا فكرة الواجب ، وخلت فلسفاتهم من لفظ يعبر عن الإلزام !

وقد سلم النفعيون بمذهب اللذة السيكولوجي واتخذوه أساساً لمذهبهم الأخلاقي ، فكانت اللذة عندهم غاية الأفعال الإنسانية ومعيار الأحكام الخلقية ، وقد تعرض هذا الأساس للنقد ، فالتجربة تشهد بأن الإنسان كثيراً ما يأتي أفعالا يعرف أنها تثير آلامه ، أو لا تحقق له لذة ولا منفعة على أقل تقدير ، وقد أثبت دارون أن سلوك البدائي يسير بمقتضى ميول فطرية تهدف إلى المحافظة على حياة الفرد والإبقاء على النوع ، دون أن يقترن هذا بلذة ، إذ لم يكن الشعور باللذة ولا توقعها هو الذي أغراه بالجماع لأول مرة ، بل إن بعض الميول الفطرية كثيراً ما يسبب لصاحبه ألما — كغريزة الأمومة . . .

ومن الخطأ أن توضع اللذة غاية قصوى لأفعال الإنسان ، فإن هذا أنسب لحياة الحيوان منه لحياة الإنسان الذي لا تستقيم إنسانيته بغير مثل أعلى يدين به ، ويميزه من سائر الكائنات ، والمثل الأعلى يكون في العادة تمردا على وضع اجتماعي سيء أو تعديلا لمبادئ هزيلة يتمسك بها المجتمع الذي ينتمي إليه الإنسان ، ومن هنا بدا خطأ الوضعيين وأمثالهم من النفعيين المتطرفين في التوحيد بين واقع الإنسان وما ينبغي أن يكون عليه حاله ، ثم إن الإنسان لا يطلب اللذة إلا أداة لغاية تسمو عليها ، ولا تكون قط غاية قصوى تنتهي عندها آماله ، والحضارة الإنسانية قد قضت على الإنسان بأن يرتفع من بدائيته وحيوانيته ويُجري سلوكه على البذل والإيثار إلى جانب الأنانية وتوكيد الذات ، ولو صح أن يقوم مثلنا الأعلى على أساس أن الإنسان بطبيعته ينشد لذته ما مست الحاجة إلى وضع مذهب

أخلاقى يصور اللذة غاية ينبغى أن يهدف إليها سلوك الإنسان — فيما لاحظ سدچويك من قبل .

ولا يمكن أن تكون اللذة معيارا لأحكامنا الخلقية ، لأن المفاضلة بين اللذات تقتضى وجود قاعدة عليا يستحيل أن تكون هى اللذة ، بل إن جمهرة النفعيين لم يستطيعوا أن يستبعدوا العقل والتبصر من حياتهم كما سنعرف بعد قليل ، واللذات بما هى لذات لا تبيح لإنسان أن يفرق بين أنواعها ، فالتفرقة الكيفية التى ذهب إليها مل تتنافى مع مصادرة المذهب التى تقول إن اللذة هى الخير الوحيـــد ، بل تتعارض هذه التفرقة مع منطق النزعة الحسية التى لا تسلم بغير عالم الحس وتنكر كل ما وراءه من حقائق .

يزيد من اضطراب المذهب النفعى خلطُ أصحابه بين مدلول اللذة ومدلول كل من المنفعة والسعادة فتجاهلوا بهذا ما تشهد به التجربة من أن من اللذات ما يجلب ضررا ، ومن الآلام ما يحقق نفعا ، وأن من الأفعال اللاذة ما يتأدى بصاحبه إلى التعاسة ، ومن الأشياء النافعة — كأكثر المخترعات الحديثة — ما لا يحقق سعادة ! بل إن التسليم بالتوحيد بين هذه المدلولات يدخل فى زمرة اللذيين فلاسفة هم أبعد ما يكونون عن الدعوة للذة — كأفلاطون وأرسطو والرواقية ومن إليهم ، وقد أشرنا إلى خطأ هذا الظن عند معالجة هذه المذاهب ، ومذهب السعادة فى وضعه التقليدى يقوم على تضاد مع مذاهب اللذة والمنفعة فى أكثر مُقَوّماتها ، فهو أقرب إلى مذاهب العقليين منه إلى مذاهب الحسيين ، لأنه يرفض اللذة غاية عليا لحياة الإنسان ، ومعيارا أقصى لأحكامه الخلقية ، ويعتبر القانون الخلقى عاما مطلقا وليس نسبيا متغيرا كما ظن اللذيون والنفعيون ، وهو يحمل سلطته فى باطنه وليس خارجه ، ويتضمن فى ذاته مبررات طاعته دون افتقار إلى الجزاءات التى تقوم خارج الأخلاقية ، ومن ثم كان معيار

الأخلاقية عند دعاة السعادة موضوعيا ثابتا وليس ذاتيا نسبيا متغيرا كما تصوره النفعيون وسائر التجريبيين :

إن موقف النفعيين من الأخلاقية تعبر عنه نظريتهم الآلية لفكرة الواجب ، إن قيمة الخير عندهم تقوم خارجه وليس فى باطنه ، لأن الخير أداة لتحقيق لذة أو منفعة ، فالقانون الخلقى يستمد سلطته من اللذة أو المنفعة المتوقعة ، من أجل هذا نفر دعاة هذه النظرية الآلية من فكرة الواجب وهاجموا الإلزام والضمير وكل ما قصد المثاليون إلى التعبير به عما ينبغى أن يكون عليه سلوك الإنسان ، مع أن هذه المثالية هى التى تميز الإنسان من غيره من الكائنات ، إن التعبير بما « ينبغى أن يكون » لا يطلق على حياة الجماد ولا الحيوان ، فإذا تخلينا عن هذا التعبير فى تقييمنا للسلوك الإنسانى ألغينا الجانب الإنسانى من طبيعتنا وأصبحنا والحيوان سواء .

ولكن النفعيين يتحدثون عن الشعور بالواجب ويستمدونه من الجزاءات التى جعلوها مصدر الأخلاقية الصحيح ، ومن هنا كانت سلطة القانون الخلقى عندهم مستمدة من سلطة العرف الاجتماعى والقانون الوضعى والدين الإلهى ونحو هذا من سلطات[1] والفعل الذى يؤدَّى استجابة لهذه السلطات لا يكون خيراً فى ذاته ، فإن خيريته مرهونة بنتائجه ، ولكن فلسفة الأخلاق التقليدية تذهب على عكس هذا إلى أن المبدأ الخلقى آيته التجرد من الهوى disinterestedness ويمثل هذه النظرة قديماً أفلاطون حين يقول إن الفضيلة تحمل جزاءها فى باطنها ، بل إن من يحب العفة رغبـــة فى استشعار لذتها يكون مصدر عفته افتقاره إلى فضيلة العفة ! ومع أن فى هذا التصور غلواً وإسرافاً ، فإنا نقول إن ثَبَتت الجزاءات عند النفعيين

(1) Cf. Sen. op. cit., p. 168 ff.

(2) Ibid, p. 67.

لم يكمل بعد ، لأن فى الإنسان بواعث نزيهة تدفعه إلى فعل الخير ، وفى مقدمتها احترام الإنسان للقانون وحرصه على كرامته .

وفى ضوء المبدأ النفعى الذى يقيم الحكم الخلقى على نتائج الفعل وحدها ، يبدو أننا نكاد لا نجد فعلا — بالغة ما بلغت منافاته للأخلاق — إلا وله ما يبرره ، ولا فعلا — بالغاً ما بلغ نبله وسموه — إلا ويمكن إدانته وفاقاً للمبدأ النفعى ، إذ لو لم يقض الفريسيون على المسيح ما قدر للصليب أن ينتصر ، فهل نبرر فعلة الفريسيين من أجل نتائجها الطيبة ؟ إن من الخطأ أن نسقط من اعتبارنا بواعث الفعل وغاياته عند إصدار حكم لتقييمه وتقدير أخلاقيته ، وقد اعترف بهذا أحد أعلام النفعية فشذ بهذا الاعتراف عن قاعدة النفعيين ومن إليهم من التجريبيين ، ذلك هو « مل » الذى أقام أخلاقية الفعل على مقصد صاحبه ومدى إرادته له ، بينما ذهب أقرانه إلى القول بأن قيمة الأفعال مرهونة بمدى قصد صاحبها فى تحقيق نتائجها ، ومن هنا كان من يقوم بخدمة الآخرين بباعث من حب الناس والميل إلى مساعدتهم أدنى فى مراتب الكمال عندهم ممن يفعل ذلك وهو يسعى وراء خدمة مصالحه وإشباع رغباته ، لأن هذا يحقق الخير لنفسه ولغيره من البشر ، بينما يغفل الأول ذاته ويتجاهل مصالحه .

إن تحديد قيمة الأفعال — فيما أشرنا من قبل — يتطلب الاستعانة بمبدأ يمكّن من الموازنة بين نتائجها النافعة والضارة ، وقد فطن إلى هذا جمهرة النفعيين فقالوا بمبدأ الاستبصار ، بل أضاف بعض النقاد مبدأ الأريحية Benevolence — فيما كان يسميه بطلر أو الغيرية Altruism فيما سماه سبنسر — ومبدأ العدالة ، وهذه المبادئ لا يمكن أن تستمد من خبرات اللذة والألم ، وإنما يزودنا بها الحدس أو العقل ، وبها يتيسر للإنسان أن يزن نتائج أفعاله ويقدر الآثار التى تنجم عنها .

وقد تغير مدلول اللذة عند دعاتها ، فكانت عند القورينائية حسية

فردية عاجلة وتساوت اللذات كيفا ، وأصبح المثال الأخلاقى قائماً فى التمتع بها حاضراً دون أسف على ما فات ولا قلق بشأن ما هو آت ، وكان كل ما يميزها هو درجة شدتها ومدة دوامها ، ولكن أرستيبوس نفسه لم يستطع أن يستبعد العقل من نطاق الحياة دواماً ، فكان يستعين به على تخير بعض اللذات دون بعضها الآخر ، بل أوصى أرستيبوس باللذات الهادئة التى تختار بمهارة من بين ما تقدم لنا المناسبات من حين إلى حين فيما أشار سدجويك فى تأريخه لهم ؛ وجاء الأبيقورية فطالبوا باللذات الثابتة التى لا يتيسر تحقيقها بغير تفكير وترو دقيق ، وكان أبيقور يطيل النظر فى تقييم وجدانات اللذة والألم ، ويميز بين حسناتها وسيئاتها وينتهى فى بعض الأحيان إلى اعتبار اللاذ شراً والمؤلم خيراً ! وكان يعتبر اللذة خيراً سلبياً ، ومن ثم لا تقوم فى إشباع الرغبة إلا بمقدار ما يؤدى هذا الإشباع إلى إزالة الألم الناشئ عن عدم إروائها ، ولما كانت الرغبات لا تنتهى عند حد جاهر أبيقور بأن السعادة تقتضى تقليل الرغبات والحد منها ما أمكن ذلك ، حتى يتحرر الإنسان من أهوائه ويحقق لنفسه راحة البال وطمأنينة القلب ، ومن هنا كانت لذات للعقل أسمى أنواع اللذات ؛ وجاء بنتام فسوى بين اللذات كيفا وميز بينها كما ، وذهب على عكس أبيقور إلى أن السعادة تقوم فى إشباع الرغبات ومن أجل هذا قال بالإكثار منها لا بتقليلها على عكس ما ذهب سلفه ، وجاء مل فميز بين اللذات كيفا وآثر إشباع القوى العليا على الدنيا ، وأباح تضحية سعادة الفرد فى سبيل المجموع . . . إلى آخر ما عرفناه من قبل ؛ ومع هذه الخلافات فى مدلول اللذة أجمع دعاتها على التوحيد بينها وبين المنفعة والسعادة ، وقد عرضنا لبيان خطئهم فى ذلك .

على أن إنكارنا للذة غاية قصوى للأفعال الإنسانية ومعيارا أسمى للأحكام الخلقية ومعارضتنا لهذا الاتجاه الحسى لا تنفى أننا لا نميل إلى مذاهب المتزمتين من الحدسيين والعقليين ، فالإنسان ليس حسا خالصا

ولا عقلا محضا ، ولكنه يجمع بينهما ولا تستقيم حياته الصحيحة بدونهما مجتمعين ، وتكامل النفس يقتضى الإبقاء على قوى الإنسان حسية كانت أو عقلية ، مع تمكين هذه القوى من أن تؤدى وظيفتها الطبيعية بتوجيه العقل وتدبيره ، وسنزيد هذا وضوحا فى كلمتنا الأخيرة (فى آخر فصل فى الكتاب) ، والإلحاح فى إقرار الغيرية أساسا مكينا للأخلاقية ، لا يتعارض مع التسليم بالإبقاء على الأنانية وتوكيد الذات ، وقد صدق « ليكى » Lecky حين قال : إن الفضل الأكبر فى نهضة الأمم وتقدم الحضارات مرجعه إلى مسعى قوم كانوا وهم فى غمرة سعيهم الحثيث من أجل مصالحهم الشخصية ، يعملون عن وعى على ترقية مصالح المجموع .

**مناقشة بنتام ومل :**

ونضيف الآن كلمة فى مناقشة أكبر رائدين للفلسفة النفعية :

على يد بنتام تحققت النزعة الواقعية فى (الأخلاق) وأصبحت الأخلاق لا تهدف إلى خلق أولياء وقديسين ، بل ترمى إلى توجيه النشاط الإنسانى إلى إسعاد المجموع على قدر الإمكان ، عن طريق دراسة وصفية علمية تصطنع فيها مناهج الاستقراء .

وخير ما فى هذه الواقعية أن كرامة الفرد فيها مصونة ، إن الفرد لا يفنى فى المجموع ولا يذوب فى مطالبه ، بل إن مصلحة المجموع نفسها تقوم على بواعث فردية وتستند إلى دوافع ذاتية ، ولكن استقلال الفرد فى هذه الواقعية لا ينتهى . باستسلامه لنزواته وأهوائه وإلا استحال قيام علم الأخلاق ، وبهذا تميز مذهب بنتام من مذهب هوبز الذى سلب الفرد حريته واستقلاله حين أرجع قواعد الأخلاق إلى الدولة وأوجب على الفرد طاعتها عن غير اعتراض .

لكن نزعته الحسية قد أعمته عن معيارية البحث الأخلاقى الذى يستهدف

وضع المبدأ الإنسانى الأعلى ، وحساب اللذات عنده يقتضى أن تكون اللذة مشعورا بها أو حاضرة فى الذهن ، ولكن قيام الإنسان بتطبيق قواعد هذا الحساب يفقده الشعور باللذة أو يضعف إحساسه بها وبالتالى لا يكون قياسه لها دقيقا ، وهذا إلى أن القيم الذاتية يتعذر إخضاعها للقياس الرياضى ، فليس من اليسير أن تحول عمق اللذة أوصفاءها ... إلى أرقام دقيقة ، ومن أجل هذا وغيره أنكر تكميم اللذات الكثيرون من فلاسفة الأخلاق من أمثال توماس هل جرين وهنرى سدچويك وبرادلى ومكنزى وغيرهم من نقاد بنتام .

أما محاولة التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع فقد ارتدت فيها الغيرية إلى الأثرة — على نحو ما ذهب أصحاب المنفعة الفردية — وقد صدق « كونت » حين قال فى حملته على « هلفسيوس » أحد أعلامها : من الضلال أن يقال : اصغوا إلى صوت أنانيتكم فإن هـــذا لكفيل بأن يحملكم على خدمة الآخرين ، كأنما كان الناس بالابتعاد عن الفضيلة يصبحون فضلاء !

على أن الطبيعة البشرية تجمع فعلا بين نزعات الأثرة والإيثار ومن الخطأ أن تقوم الأخلاق على الأنانية الموغلة وحدها أو الغيرية الطاغية وحدها ، بل إن فى التوفيق بينهما يقوم الموقف الخلقى .

أما عن چون ستورت مل فإنه لم يقنع بتفرقة بنتام بين اللذات كمّا ففرّق بينها كيفا ، ولكن هذه اللفتة الطيبة كانت سقطة إذا قيست بمعايير نزعته الحسية ، لأن التفرقة بين « أنواع » اللذات تتضمن القول بوجود مقياس غير اللذة يستخدم فى التفرقة بين أنواعها ! والمذهب اللّذى يقوم على مصادرة مؤدّاها أن اللذة هى الخير الوحيد بذلك لا يفسح مكاناً لمعيار للحكم غير اللذة .

أما عن توفيقه بين صالح الفرد وصالح المجموع ، وكيف أفسح مكاناً لتضحية الفرد بسعادته من أجل الآخرين ، فإن فى هذا بدوره خروجاً

على منطق نزعته الحسية التى تقوم على المصلحة الشخصية ولا تعترف بغير الأنانية مقياساً للأفعال الإنسانية ومعياراً للأحكام الخلقية ؛ بل إن مل وإن كان قد رد للتضحية مكانتها من الأخلاق إلا أنه جعلها أداة لغاية خارجها على غير ما يذهب أصحاب الفلسفة التقليدية .

وقد كان تداعى المعانى أساساً لفكرة المنفعة العامة عنده ، ويقال فى نقده إن التداعى الصناعى لا يكتب له الدوام ، فما يشب الطفل ويتضح عقله حتى يكشف افتعال هذا التداعى ، وبالتالى ينهار فى ذهنه التوفيق بين المنفعة الخاصة والمنفعة العامة .

ارتد مل إلى مذهب العقليين مقنعاً متنكراً ، فمهد بهذا للناقد أن يضع بنتام فى موضع أسمى من ناحية الولاء للنزعة الحسية ومسايرة مقتضياتها .

ولكن أكبر سقطات مل كانت فى انتقاله مما هو كائن إلى ما ينبغى أن يكون ، ومن مصلحة الفرد إلى مصلحة المجموع ، وفى هذين تعرض لحملة شديدة من النقد نجملها فيما يلى :

كان يقول « إن البرهان الوحيد على أن الشىء مرئى visible هو أن الناس يرونه فعلا . . . فليس هناك من سبب يمكن التدليل به على أن شيئاً ما ( السعادة ) مرغوب فيه desirable سوى أن الناس يرغبون فيه بالفعل . . . » .

وقال فى نقده مكنزى J. S. Mackenzie إن المناطقة قد اتخذوا الفقرة السالفة مثالا يوضحون به مغالطة اللعب بالألفاظ Fallacy of the figure of speech — وهى نوع من السفسطة يظهر فى كلمات تتشابه فى الشكل أو البناء ، فيفترض خطأ تشابهها فى المعنى ، ووجه المغالطة فى تعبير مل أنه استخدم لفظ مرغوب فيه desrablé بمعنيين : ( أ ) ما يمكن أن يرغب فيه الناس بالفعل what is desired وما ينبغى أن يرغب فيه الناس what ought to bes desired كمثل أعلى ينشدونه .

وشارك فى هذه الملحوظة سدجويك وجون ديوى وغيرهما .

ويقول « مل » فى نصه السالف منتقلا من سعادة الفرد إلى سعادة المجموع : « . . . ليس هناك من سبب يمكن التدليل به على أن سعادة المجموع شيء مرغوب فيه ، سوى أن كل فرد يرغب فعلا فى سعادته الشخصية . . . » ويقول مكنزى إن فى هذا الدليل مغالطة غموض فى التركيب Fallacy of composition ويوضحها أرسطو بقوله إن ٢ عدد زوجى و ٣ عدد فردى ∴ ٥ وهى مجموعهما عدد زوجى وفردى معا !! كأنما قال « مل » إن سعادة ا وسعادة ب وسعادة حـ . . . = سعادتهم مجتمعين ، ولم يفطن إلى أن أنواع السعادة لا تجمع على نحو ما تجمع الأشياء المادية . بل إن هذا شبيه فى رأى مكنزى بأن نقول أن الفرقة التى تتألف من مائتى جندى طول كل منهم ستة أقدام يكون طولها ١٢٠٠ قدم ! إن ذلك لا يصح إلا متى وقف كل منهم فوق رأس زميله ! وشارك فى هذا النقد برادلى وموبرهيد وسدجويك ودارسى وغيرهم ممن شاركوا فى نقد مل — ومنهم چورچ مور وبرترند رسل وموريتس شليك وپلامناتز ومن إليهم(1) .

حسبنا هذا بياناً ومناقشة لفلسفة النفعيين ولنتتبع تطورها عند دعاتها ممن اعتنقوا نظرية التطور وطبقوها فى مجال الأخلاق :

---

(1) Mackenzie, Manual of ethics (1929), p. 169
J. Dewey, & J. Tufts, Ethics, 1936, p. 205 ff.
F. Bradly, Ethical Studies
J. H. Muirhead. Elements of ethics, p. 112 ff.
H. Sidgwick, Methods of ethics p. 387 ff.
C. F. D'arcy, Short Study of ethics, p. 244 ff.
G. Moore, Principia ethica, p. 66 ff.
B. Russell, Hist. of western philos.. 806
M. Schlick, Problems of ethics, p. 18 ff.
J. Plamenaty, The English Utilitarians, p. 140 ff.

مصادر الفصل :

بالإضافة إلى ما ذكر منها فى هوامش الفصل وما ورد فى قائمة المصادر العامة آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

J. Bentham, (1) An Introduction to the principles of morals and legislation 2 vols. 1789
(2) A Fragment on government
(3) Deontology 2 vols
J. S. Mill, (1) Utilitarianism.
(2) Dissertations and discussions 4 vols. 1859–75
James Mill, Analysis of the human mind, 1878 (chs. 17–18)
Leslie Stephen, English utilitarians 3 vols.
عن بنتام وچيمس مل وچون ستورت مل ( على الترتيب )
E. Albee, Hist. of English utilitarianism
A. Bain, Mental & moral Science, 1872
S. Hodgson, The Theory of practice, 2 vols. 1870
Th. Fowler, Progressive morality, 1884
V. G. Gizychi, Students manual of ethical philosophy; adapted by Stanton Coit, 1889.
H. Rashdall, The Theory of Good & Evil, 2 vols.

# الفصل الثالث

# نظرية التطور فى الأخلاق

## أو مذهب الكمال[1]

تمهيد – التطور والأخلاق عند داروين – التطور والأخلاق عند سپنسر – التطور والأخلاق عند ستيفن والكسندر – التطور والأخلاق عند هكسلى – التطور والأخلاق عند نيتشه – تعقيب .

---

**تمهيد :**

فى القرن الماضى حاولت الوضعية الفرنسية – من ناحية – والنفعية الإنجليزية – من ناحية أخرى – أن تدخل خصائص البحث العلمى فى التفكير الأخلاقى ، بحيث يستقى الأخلاقيون حقائقهم من التجربة وحدها ، ويلتزمون فى دراساتهم الموضوعية والنزاهة ، ويتوخون الكشف عن الحقيقة فى غير إلف ولا عصبية . . . إلى آخر ما هو معروف ، وسار فى هـذا الاتجاه العلمى وأكد خصائصه أتباع نظرية التطور ممن حاولوا تطبيقها على مجال الأخلاق .

وكانت إنجلترا فى النصف الثانى من القرن الماضى تغلى بالتفكير التجريبى – وإن سايره تفكير المثاليين من الحدسيين والعقليين – كما سنعرف بعد – وقد ظهر كتاب « مل » فى مذهب المنفعة العامة عام ١٨٦١ وقبيل ظهوره بعامين نشر داروين Darwin الجزء الأول من كتابه « أصل الأنواع

---

(١) للكمال فى الأخلاق صور شتى ، بل ما من مذهب فى الأخلاق إلا وهو يهدف إلى التعبير عن الكمال فى صورة من صوره : وإن لم يستخدم فى ذلك لفظ الكمال ، ولكن التطوريين قد انتهوا بتطبيق التطور على الأخلاق إلى ما سموه بمذهب الكمال **perfectionism** كما سنعرف فى هذا الفصل .

الذى مكن لنظرية التطور فى صورتها العلمية الدقيقة . وكان دارون مثالا عاليا للعالم التجريبى الذى حقق فى دراساته خصائص البحث العلمى فى أكمل صورها[1] .

وكان رجال اللاهوت يقولون إن الله قد خلق أنواع الحيوان كلها من العدم دفعة واحدة فى ستة أيام كل منها نهار وليل ، وأنها مستقلة غير متصلة الأنساب بعضها ببعض ، وأنها لازمت صورها منذ خلقت فلم يلحق بها تطور ما ، فانتهى دارون بعد دراسة استغرقت نيفا وعشرين عاما إلى القول بأن هذه الأنواع قد نشأت بالانتخاب الطبيعى آليا عن طريق التنازع على البقاء وبقاء الأصلح منها ، وبفضل تكيف الكائن الحى مع بيئته ، وتأثير البيئة فى نمو الأعضاء وضمورها ، وأثر الوراثة وانتقال الصفات المكتسبة إلى الذرية . . . إلى آخر ما قاله فى نظريته .

وهزت النظرية الجديدة أركان العالم الأوربى والأمريكى[2] مع أن دارون لم يكن قد عرض لأصل الإنسان فى كتابه السالف الذكر ، مكتفياً بالحديث عن أنواع الحيوان والنبات ، ثم أصدر فى عام ١٨٧١ كتابه « تسلسل الإنسان » وأبان فيه أن الفرق بين الإنسان والحيوان فرق درجة وليس فرق نوع ! وأن أظهر الفروق بينهما يتمثل فى أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يعتبر أخلاقياً ، وإن لم ير فى هذا ما يمنع من إخضاع الإنسان لقانون الانتخاب الطبيعى ، بل يصرح دارون بأنه يؤثر أن يرتد أصله إلى القرد الذى يضحى بحياته إنقاذاً لحياة حارسه ، على أن ينحدر إلى إنسان متوحش

---

(١) من التزام للتجربة دون التأثر بأية اعتبارات ، وحرص على موضوعية البحث ونزاهته ، واعتصام بالصبر والأناة . . . انظر فى تفصيل هذا كتابنا أسس الفلسفة ص ٢١٢ — ١٣ .

(٢) انظر فى تفصيل آثارها كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة — فصل ٨ ص ٢٤٦ وما بعدها .

يجد لذة فى تعذيب عدوه والفتك بأولاده واسترقاق نسائه دون أن يشعر بوخز ضمير !

وحاول بعض الأخلاقيين تطبيق الانتخاب الطبيعى على الأخلاق وقيمها العليا ، وتمثلوا الكمال الأخلاقى قائماً فى نهاية تطور الإنسان الطبيعى ، وكان فى مقدمة هؤلاء : سپنسر وستيفن وهكسلى ونيتشه والكسندر وغيرهم .

وأخذ هؤلاء يرفضون — مع غيرهم من التجريبيين — قول المثاليين إن القيم الخلقية من وضع فلاسفة الأخلاق ؛ وينحدرون بها إلى أصولها الأولى فى حياة الجماعات البدائية ، ويتتبعون تطورها خلال الزمن ..

ونحن لا يعنينا أن تكون الحياة الخلقية عند الفرد أو الجماعة ماضية فى تطور تدريجى خلال السنين والعصور ، لأن هذا من شأن تاريخ الأخلاق ، وشتان بين تطور الأخلاق وأخلاق التطور ، فالمراد بتطور الأخلاق البحث فى تطور العرف الاجتماعى والنظم والأفكار الخلقية منذ نشأتها حتى احتلت مكانها من حياة الإنسان ، أما أخلاق التطور فتهدف إلى وضع نظرية تحدد قيمة سلوك الإنسان ، فهى لا تقف عند تأريخ موضوعها ولكنها تزودنا بمقياس للقيم الخلقية ، ابتغاء الكشف عن مدى صلاحيتها لهداية الناس ، وللبحث التاريخى الأول أهميته فى البحث التقييمى الثانى ، وإن كان أكثر دعاة التطور من الأخلاقيين قد أغفلوا التمييز بينهما عند تطبيق التطور على الأخلاق ، ظناً منهم بأنهم بتأريخ الأخلاقية يضعون فى نفس الوقت نظرية فى تقييم الأفعال الخلقية .

**التطور والأخلاق عند داروں :**

لم يقنع دارون بوضع نظريته فى تطور الكائنات ، وإنما أبان عن مكان الانتخاب الطبيعى فى مجال الأخلاق ، فرأى أن نظريته تطبق على حياة

الهمج فى نضالهم من أجل البقاء ، وتبطل فى حياة الشعوب المتمدينة التى وجدت من النبل أن تعين الضعيف على البقاء ؛ ففى حياة البدائيين تعين الفرد فى نضاله صفات الشجاعة والحزم والاعتماد على النفس والإرادة ونحوها ، ومن افتقر إلى هذه الصفات استهدف للهلاك ؛ أما صفات التعاطف والتضحية والميل إلى مساعدة الآخرين والطاعة والولاء للمجموع . . . فإنها لا تساعد الفرد فى نزاعه مع الآخرين من أجل البقاء ، ولكن لها خطرها البيّن فى حياة القبيلة أو المجموع ، فتبادل المساعدة والرغبة فى تضحية الذات من أجل الآخرين وغيرها من صفات تعبر عن الغريزة الاجتماعية وتجعل القبيلة التى تتوافر فى أفرادها هذه الصفات أقدر على مكافحة غيرها من القبائل التى تعوز أفرادها هذه السجايا ، وفى هذا يتمثل قانون الانتخاب الطبيعى ، فالقبيلة التى تعوز أفرادها الفضائل السالفة الذكر تنقرض أو تضعف فى نضالها على أقل تقدير ، وبالتالى يتاح للقبيلة التى تهيأت لأفرادها الصفات السالفة أن تبقى وأن تكون أقدر على النضال ، وبهذا فسر دارون نمو الصفات الاجتماعية فى حياة الجنس البشرى ، وفيها يبدو ما تسميه بالفضائل ، وهذا عنده هو تطور الفضائل عند الهمج والبدائيين .

فإذا عرض دارون لحياة الإنسان المتمدين تعثرت محاولاته ولم يسعفه قانون الانتخاب الطبيعى محكاً لقياس التطور الروحى عند الشعوب المتمدينة ، لأن تطور التعاطف عندها قد تجاوز منطق القانون الطبيعى ؛ فإذا كان ضعاف الجسم والعقل فى طور الهمجية يتعرضون للانقراض ، ولا يبقى إلا من تهيأت لهم أسباب الصحة والعافية ، فإن الشعوب المتمدينة تفرغ وسعها فى الحيلولة دون هلاكهم ، تقاوم الانتخاب الطبيعى وتعوق انقراضهم ، إذ تقيم الملاجئ والبيمارستانات والمستشفيات لتبقى على حياة العجزة والمرضى والمأفونين من بنى الإنسان ، وتسن القوانين التى تكفل معونة المحتاج ؛ ويستنفد الأطباء مهارتهم فى إنقاذ حياة المعرضين للموت . . . وما نبديه

من عون للمعوزين ليس إلا نتيجة عرضية لغريزة التعاطف التى تلقيناها في الأصل كجزء من غرائزنا الاجتماعية . . . وليس فى وسعنا نحن المتمدينين أن نوقف تيار هذا التعاطف الوجدانى تحت أى ظرف ما لم نقض على أنبل جزء فى طبيعتنا — فيما يقول دارون فى كتابه : « تسلسل الإنسان » Descent of Man

وهذا التعاطف الذى لا يتمشى مع قانون الانتخاب الطبيعى حتى فى نضال الجماعات ، يعتبر فى رأى دارون أسمى من الانتخاب الطبيعى وأنبل من النزاع من أجل البقاء ، وإذا نحن سايرنا منطق الانتخاب الطبيعى انتهينا لا محالة — فيما يقول دارون — إلى هدم جميع المنشئات والمؤسسات التى تقيمها الشعوب المتمدينة ابتغاء الإبقاء على الضعاف والمرضى من أبنائها ، وكفالة الحياة الرخية المأمونة لهم ، وليس هذا — فيما يصرح دارون نفسه — إلا إتلافاً لأنبل جزء فى طبائع البشر ؛ وهكذا انتهى دارون إلى أن الانتخاب الطبيعى يصلح محكا لأخلاق البدائيين والهمج ، ويبطل مقياساً لأخلاق المتمدينين من بنى البشر[1] .

تلقّى النظرية بعد دارون طائفة من المفكرين تشعبت وجهات نظرهم فى فهم العلاقة بين التطور والأخلاق ، حسبنا أن نجمل آراء أعلامهم فى هذا الصدد :

### التطور والأخلاق عند سبنسر :

سيطر هربرت سبنسر + ١٩٠٣ Spencer[2] على ميدان الفلسفة فى إنجلترا إبان الثلث الأخير من القرن الغابر ، وكان من الإنجليز القلائل الذين

(1) W. R. Sorley, Recent Tendencies in Ethics, p. 40—4
وراجع كتاب دارون Descent of Man فى الشطر الأول فصل خامس طبعة ١٩٠١ ص ٢٠٣ وما بعدها .

(2) Cf. A Hundred Years of British Philosophy, p. 98 ff.

تجاوزت شهرتهم إبان حياتهم حدود بلادهم ، إذ عرفته أوربا وأمريكا بل روسيا والصين واليابان ، وتُرجمت مؤلفاته إلى أكثر لغات العالم المتمدين ، وهو يدين بشهرته إلى قدرته على تطبيق نظرية التطور على مختلف مجالات المعرفة البشرية ، إذ وضع فى هذا الصدد سلسلة مجلدات فى مبادئ علوم الحياة والاجتماع والنفس والأخلاق . . .

وقد أبان عن موقفه من الأخلاق فى كتابه « مجال علم الأخلاق » Data of Ethics الذى أصبح الشطر الأول من الجزء الأول من كتابه « مبادئ علم الأخلاق » .

واعتبر سپنسر علم الأخلاق علما واقعيا طبيعيا وليس فلسفيا يهتم بدراسة المبادئ والمفهومات الميتافيزيقية ، فاهتم بدراسة سلوك الإنسان ومعرفة غايات الأفعال الإنسانية وقوانينها ، وقد سلم بالأساس الذى استند إليه المذهب النفعى عند أسلافه[1] وتدرج منه إلى تطبيق نظرية التطور على الأخلاق ، ومن ثم انتهى إلى إخضاع مبادئ الأخلاق الجديدة لقانون الانتخاب الطبيعى عن طريق التنازع على البقاء ، بمعنى أن يبقى من هذه المبادئ ما يصمد للتجربة وينقرض منها ما لا يقوى على النضال ، لأن الأخلاق عنده شأنها شأن أى شىء آخر ، فالخير ما يساير أغراض الحياة والشر ما يتعارض مع أهدافها ؛ إن وظيفة الأخلاق أن تساعد الفرد على أن يحيا ويتكيف مع بيئته ، ومن أجل هذا اختلفت مبادئ الأخلاق باختلاف زمانها ومكانها .

والحياة عند سپنسر تلاؤم أو تكيف بين الكائن الحى وبيئته ، وكمال الحياة مرهون بهذا التلاؤم ، وأفعالنا الإرادية تهدف إلى حفظ الذات

---

(١) انظر فى تفصيل هذا كتابنا : مذهب المنفعة العامة — الفصل الثانى من الباب الثالث ، ولا سيما ص ١١٦ وما بعدها .

أو حياة الجنس أو ترقية حياة الجماعة بحيث يعيش الفرد فى انسجام مع غيره من أفراد ، وهذه الغايات تقابلها أنواع من السلوك الإنسانى تهدف إلى المحافظة على النفس ، والإبقاء على النوع الأخير هو مجال علم الأخلاق وغاية الإنسان القصوى تقوم فى تحصيل اللذة والمحافظة عليها أو تجنب الألم أو تفاديه ، وهكذا تبدو غاية السلوك الإنسانى فى تحقيق الانسجام بين الفرد وبيئته ، فإذا تحققت هذه الغاية كان السلوك خيرا وإلا كان شرا ، وتحقيقها يثير لذة عند الفرد والجماعة معا ، والكمال الأخلاقى إنما يقاس بمدى تحقيق اللذة والخلو من الألم ؛ وقد التمس الإنسان أول أمره تحقيق منافعه الشخصية ؛ ثم فطن إلى أن تعاونه مع الآخرين يؤكد مصالحه ويزيد من منافعه ، فامتزجت فى تصرفاته الأثرة بالإيثار ، ثم استصوب بمرور الزمن العمل لصالح الغير ولو خلا من النفع الذاتى أو تعارض مع مصالحه الشخصية ، وسيجىء يوم تتفق فيه منفعة الفرد ومنفعة المجموع وينتفى التعارض بينهما ، وتختفى الأثرة ويسود الإيثار ، وهذه هى « يتوبيا » Utopia سپنسر أو مدينته الفاضلة التى صور فيها السعادة المقبلة فيما سماها نقاده .

ومقياس أخلاقية الأفعال عنده يقوم فيما يترتب عليها من لذة أو ألم ، وهذان ينحلان بيولوچيا إلى المنفعة والضرر ، وبهذا عارض سپنسر اتجاه الحدسيين الذين قالوا بوجود حاسة خلقية موروثة تميز بين الخير والشر تلقائيا حدسيا ، وإن صرح مع هذا بأن المفهومات الخلقية التى اكتسبها الجنس بالتجربة قد أصبحت وراثية عند الأفراد بمرور الزمن ، فوفق بهذا بين الحدسيين والنفعيين :

وقانون التطور عنده يؤكد أن تكيف الإنسان مع بيئته فى تقدم متصل ، فالإنسان بدأ أنانيا ينشد منفعته الشخصية ثم فطن إلى أن التعاون مع أقرانه يزيد من منافعه ويكفل تحقيق مصالحه ، ومن هنا جاء ميله إلى

التعاون ، فامتزجت فى هذه المرحلة من حياة البشر الأنانية والغيرية كما قلنا منذ حين ، وورثت الأجيال فكرة الجمع بين صالح الفرد وصالح المجموع حتى أحب الناس الغيرية لذاتها دون نظر إلى ما يترتب عليها من نتائج وآثار ، ولكن الإنسان الراهن لم يتجاوز بعدُ مرحلة النزاع بين الأثرة والإيثار ، وقد يجيء يوم يتحقق فيه الانسجام الكامل بين مطالب الفرد ومطالب المجموع ، وعندئذ تسود الغيرية ويصبح الإنسان فاضلا بطبيعته .

وحين أراد سبنسر أن يحدد ما يعنيه بالسلوك الخيّر ، انحدر إلى حياة الحيوانات الدنيا ، ورأى أن جوهر الحياة فى أدنى صورَه يقوم فى الجهد الذى يواصل الكائن الحى بذله لكى يلائم بين نفسه وبين بيئته ، وكل سلوك ينزع إلى ترقية هذا التلاؤم أو إيقاف ترقيته ، وبمقدار توفيقه أو إخفاقه يكون خيراً أو شراً .

والسلوك الخير يحقق لصاحبه لذة أو منفعة لأنه يفضى به إلى الانسجام مع بيئته ، وعلى عكسه يكون السلوك السيئ ، وتكتمل خيرية السلوك متى حقق منفعة لا تقترن بمضرة ، فإن كانت اللذة أو المنفعة الناجمة عنه تزيد على الألم أو الضرر كان خيرا نسبيا ، وغاية الأخلاق القصوى تقوم فى المساهمة فى تعجيل التطور الذى يحقق تكيف الفرد مع بيئته ، فالحياة الخلقية تتحرك بنا نحو مثل أعلى يحقق الانسجام الكامل بين مطالب الفرد ومطالب المجموع (١) .

ولكن اتجاه سبنسر إلى تطبيق التطور على الأخلاق قد انتهى به إلى رد مقياس الأخلاقية إلى حالة قد يبلغها الجنس البشرى فى تطوره يوم تختفى من حياته الحاجة إلى النزاع من أجل البقاء ، وتسير حياته كلها هَوْناً بريئا من الصراع ، وكان من آثار إخضاع المبادئ الخلقية لمنطق التطور الأعمى

(1) Mackenzie, op. cit., p. 237—41

أن أصبح الإحسان عنــده يتعارض مع قانون الطبيعة الذى يقول ببقاء الأصلح ، ويُفضى بالناس إلى التدهور والانحطاط لأنه يساعد على بقاء من يستحق أن ينقرض ، وبذلك أصبحت « الزكاة » والضرائب فى كل صورها ظلما وإفسادا يمكّن للطاعنين فى السن وضعاف العقول والأجسام من البقاء ، وأضحت الدعوة إلى التعاون باسم محبة الإنسانية ضلالا مبينا ] وهذا الاتجاه الخبيث سيبدو فى أبشع صُوَره عند « نيتشه » كما سنعرف بعد قليل .

### التطور والأخلاق عند ستيفن وألكسندر :

ويتميز مذهب سبنسر من مذاهب غيره من مدارس التطوريين باعترافه بوجود غاية قصوى مطلقة يتجه إليها سلوك الإنسان ، وبرغم أنه يسير من البداية متطوراً إلى النهاية ، فيبدأ من أبسط صور الحياة إلا أنه ينتهى إلى القول بوجود غاية مطلقة ، وبالتالى يلح فى معالجة الأخلاق من وجهة نظر غائية ، ويمضى فى هذا مسترسلا حتى ينتهى إلى مذهب خلقى لا يرتبط بدنيانا الحاضرة ، بل يتصل بعالم مقبل يتحقق فيه التلاؤم التام والانسجام المطلق بين رغبات الفرد ومطالب بيئته ، ولكن أكثر دعاة التطور قد رفضوا التسليم بهذه الأخلاق المطلقة ، وفى مقدمة هؤلاء « ليسلى ستيفن + ١٩٠٤ Leslie Stephen فى مذهبه الذى أبان عنه فى كتابه Science of Ethics وصمويل ألكسندر + ١٩٣٨ S. Alexander فى كتابه Moral Order and Progress إذ تحاشى كل منهما القول بوجود غاية مطلقة نتحرك نحوها .

وكتاب ستيفن السالف يمكن اعتباره أنضج محاولة لإقامة الأخلاق على أساس من فلسفة التطور ، وقد استوعب ستيفن التراث الإنجليزى وتشرّب خصائصه ، من هنا جاء عداؤه للميتافيزيقا وعدم مبالاته بالدين والارتداد

إلى التجربة مصدراً وحيداً للمعرفة وتمجيد العلم الدقيق وبالتالى رفض جميع الحقائق الأولية السابقة على التجربة ؛ وإذا كان سپنسر هو الذى وضع أساس النزعة التطورية فى الأخلاق ، فإن ستيفن هو الذى أكمل عمله وعمّق فكرته ، فالأخلاق عنده – كما يشهد عنوان كتابه – تخضع للبحث العلمى وتصطنع فى دراستها مناهجه ، فتتحرر بذلك من التأملات الميتافيزيقية والجزاءات الدينية وتقبَع فى حدود التجربة ، وتصبح وظيفة علم الأخلاق وصف الظواهر الخلقية وتحليلها كما تبدو فى الخبرة الحسية وتعرض للملاحظة ومن أجل هذا كان اتصاله بعلوم الحياة والنفس والاجتماع .

ويرى ستيفن – متجاوزاً حدود المذهب النفعى – ضرورة تحديد علاقة الفرد بالجماعة ، فليس الفرد وحدة مستقلة عن الجماعة ، ولا الجماعة مجموع وحدات ، أن بينهما علاقة عضوية يبدو فيها الفرد مغزولا فى نسيج اجتماعى مما يتعذر معه أن يستهدف غايات شخصية وبالتالى فإنه يعبر عن مصالح المجتمع حتى حين يبدو أن سلوكه يرتد إلى دوافع الأنانية .

وبالتالى يصبح معيار الأخلاق ليس تحقيق السعاده الشخصية ولا العمل على توفير أكبر قدر من السعاده لأكبر عدد من الناس ، إنما يقوم المعيار الأخلاقى الصحيح فى صحة الكائن العضوى الاجتماعى وكفاءته ، وبذلك يكون الفعل الإنسان خيراً بمقدار ما يؤدى إلى تقدم حقيقى فى حياه الجماعة ، وتكون الجماعة أقدر على النضال من أجل البقاء متى استهدف أفرادها سلامتها من حيث هى كل ، لأن الهدف الأخير لكل أخلاق هو سلامة النسيج الاجتماعى وكفاءته ، وبذلك تتحقق حالة التوازن الاجتماعى الذى تستهدفه الأخلاق .

ومع هذا أفسح ستيفن لمبدأ المنفعة مكاناً فى مذهبه ، فقاعدة المنفعة مبدأ للنهوض بالصحة وحفظ الحياة ، وليست مجرد مبدأ يكفل اللذة أو السعادة ،

إن اللذة والصحة تبدوان فى أفعال تسير فى اتجاه متضارب ، فإذا نشأ بينهما تعارض نشأ بذلك إخلال بالتوازن الاجتماعى .

وقد واصل هذا المذهب صمويل ألكسندر فى كتابه السالف الذكر عن النظام الخلقى والتقدم ، فالأخلاق عنده مطبوعة بطابع اجتماعى ، تهتم بتحليل المعانى الخلقية وتعنى بتحديد علاقة الإنسان بالعالم الذى يحيطه ، ومكانه من المجتمع الذى يعتبر عضواً فيه ، ولا تقنع بمهمة الوصف والتقرير ، بل تتجاوزها كعلم معيارى إلى تقييم الوقائع الخلقية فى ضوء مثل أعلى ؛ وقوام هذا كله عند ألكسندر نظرية التطور ، فمحك الأخلاقية بدورها هو قانون الانتخاب الطبيعى ، ومقياس تقييم المثل العليا واختبارها لمعرفة أصلحها هو الجدارة الاجتماعية ، إن الحياة الخلقية عنده — كما كانت عند ستيفن — عملية انتخاب طبيعى أو تنازع على البقاء يبقى فيه الأصلح ، أى النوع الذى يكون أكثر توازناً ، فالانتخاب الطبيعى عملية تهدف بها الأنواع إلى تحقيق السيادة لنفسها ، فيسود أحدها ويبقى . . . وبكون النزاع فى عالم الحيوان بين أفراد أو مجموعات أفراد ينقرض بعضها ويبقى الصالح منها ، وليس هذا هو الحال فى عالم الأخلاق ، فإن حرب الانتخاب الطبيعى فى الشئون الإنسانية لا تكون موجهة ضد الضعاف من الأفراد ، بل تكون ضد مثلهم العليا وأساليبهم فى الحياة ، وفى عالم الحيوان تولد بعض أفراده مزودة باستعدادات طبيعية تجعلها أصلح للبقاء من بعضها الآخر ، ويرث صغارها هذه الاستعدادات فتصبح أجدر بالبقاء من الحيوانات التى تفتقر إليها ، أما فى عالم الأخلاق فإن الاهتمام ينصرف عن الأفراد إلى المعقول ، إذ بالتفكير العقلى قد ينزع الإنسان ( أو بعض الناس ) إلى مثل أعلى للسلوك ، فيضيق — على سبيل المثال — باستعباد المرأة ويطالب بتحريرها من قيود الاستعباد ، ويقف وحده أو مع قلة من أصدقائه ينتصرون لمبدئه ، وقد يثير دفاعه عن فكرته سخرية الناس وضيقهم ، فإن كان مصاحاً أصيلا كابد العناء من أجل فكرته ، وواصل الدعوة لها حتى تأخذ فى الانتشار بين الناس ، ويتحول خصومه إلى التمسك

بأسلوب السلوك الجديد الذى يبشر به ، ويقوى الرأى الجديد يوماً بعد يوم حتى يحتل آخر الأمر عقول الأكثرية أو يشيع بين الناس جميعاً ؛ وبهذا يقوم الإقناع والتعليم فى الأخلاق مقام نشوء الأنواع وانقراض ما لا يصلح منها للبقاء ، فالإقناع فى مجال الأخلاق يقابل استئصال المنافس فى العالم الطبيعى ، وبهذا فسر ألكسندر بالانتخاب الطبيعى أصل المثل العليا كما فسر فى ضوئه أصل الأنواع .

### التطور والأخلاق عند هكسلى :

وكان توماس هكسلى Huxley ١٨٩٥ + من أعلام الفكر الممتازين العصر الفكتورى فى إنجلترا ، وكان من استقلال الفكر بحيث لم يتابع دارون ولا غيره من معاصريه وسابقيه بغير تبصر ، سلم مع دارون بمبدأ النضال من أجل البقاء ، ولكن الشك ساوره بصدد قانون التكيف مع البيئة ، ومن ثم جاء تردده فى التسليم بقانون الانتخاب الطبيعى .

وبدا استقلال فكره فى مجال الأخلاق ، إذ أعاد النظر فى نظام الكون الذى يخضع لقانون التطور ، فلاحظ أن الأخلاقية تتعارض كل التعارض مع نظام الكون الذى يعبر عنه قانون التطور ، إن نظام الكون يختلف مع مقتضيات الأخلاق اختلافا بيّنا ، ومن هنا كان من الضلال أن نستسلم لقوانين الطبيعة العمياء ، تلك الطبيعة التى تكبر من شأن الوحشية والخداع وتستخف بمبادئ العدالة والمحبة ! إن مزاولة الخير أو اتّباع الفضيلة يتنافى فى كل الحالات مع ما يؤدى إليه النجاح فى النضال الكونى من أجل البقاء ، لأن هذا النزاع يوجب توكيد الذات والتمكين للأنانية ، بينما تتطلب الأخلاق ضبط النفس وكبح الشهوات والتضحية فى سبيل الآخرين ؛ إذا كانت قوانين النضال من أجل البقاء تبيح للكائن أن يسحق منافسيه ويسير على جثثهم ، فإن الأخلاق لاتقنع برده عن إيذائهم ، ولا يكفيها منه أن يقوم باحترامهم ، ولكنها تطالبه بأن يمد لهم يد العون

ما استطاع إلى ذلك سبيلا ! إن الأخلاق لا تهدف إلى بقاء الأصلح ، ولكنها تُيَسِّر السبيل لبقاء أكبر عدد ممكن من الكائنات ، فتأخذ بيد الضعيف وتعين المعتوه وتشد أزر المحتاج ، ومن هنا كان إنكارها لسنن النضال من أجل البقاء ، ونفورها من أن يقلد الإنسان فى سلوكه نظم الكون ويجرى على سُنَنه(١) .

هكذا حرر هكسلى النزعة التطورية فى الأخلاق من قيود المذهب الطبيعى ومهد الطريق لمثالية أخلاقية أعرب عنها فى دفاعه عن كرامة الإنسان ، وفى الأسلوب الرفيع الذى اتخذه واستخدمه فى ذوده عنها ، وفى الطابع النبيل الذى بدا فى نظرته إلى الحياة الإنسانية فيما يقول متز(٢) .

### التطور والأخلاق عند نيتشه :

قنع دارون فى كتاب أصل الأنواع بالبحث فى الأصل الذى صدرت عنه أنواع الحيوان والنبات ، وظل على إيمانه بالله ، ولكنه بعد ذلك باثنى عشر عاما — أى عام ١٨٧١ — نشر كتابه تسلسل الإنسان وفيه أكد أن الفرق بين الإنسان والحيوان فرق درجة وليس فرق نوع ! ومن ثم أخضع الإنسان بدوره لقانون بقاء الأصلح عن طريق التنازع من أجل البقاء ، ولكنه حين عرض للبحث فى الأخلاق أشفق من تطبيق الانتخاب الطبيعى خشية القضاء على أنبل جزء فى طبيعة الإنسان ، فالإنسان عنده هو الكائن الوحيد الذى يعتبر كائنا أخلاقيا ؛ ولكن هذه النتيجة التى أشفق منها دارون ، وتابعه فيها جمهرة التطوريين فى إنجلترا ، وأشياع الوضعية فى فرنسا ودعاة الاشتراكية فى ألمانيا ، قد رحب بها ودعا إليها مفكر ثائر جرىء هو « فردريك نيتشه » Nietzsche + ١٩٠٠ ذلك أن هؤلاء قد مكنتهم جرأتهم من رفض الدين المسيحى وإنكار مبادئه ، ولكنها

(1) Sorley, op. cit., p. 45—6

(2) Metz, op. cit., p. 118.

خاتهم حين أرادوا — مسايرةً لمنطقهم — أن يطبقوا قانون بقاء الأصلح على مجال الأخلاق ، فواصلوا إيمانهم بالقيم الخلقية القديمة التى تكبر من شأن الدعة والغيرية والمشاركة الوجدانية ونحوها من الفضائل التى دعت إليها المسيحية — وغيرها من الأديان — وشارك فى الدعوة إلى إكبار الفضائل التقليدية دعاة المذهب النفعى على نحو ما أشرنا من قبل[1] ؛ وجاء نيتشه فطالب فى جرأة بتطبيق نتائج التنازع على البقاء على مجال الأخلاق ، وكان داروين قد واصل عن غير قصد منه عمل السابقين عليه من رجال الانسيكلوبيديا الذين قوضوا الأساس اللاهوتى الدينى للأخلاق الحديثة ، ولكنهم أبقوا على الأخلاق القديمة فلم يتعرضوا لها بسوء ، ولهذا أصبحت تفتقر إلى أساس قويم تستند إليه ، ومست الحاجة إلى إعادة إقامتها على أساس جديد ، فنهض نيتشه بهذه المهمة وتصدى لإقامتها على أساس بيولوجى ، وانتهى بهذا إلى التمكين لمبادئ القوة والكبرياء والأنانية ، وأحلها مكان الطيبة والمسكنة وإنكار الذات .

وقد أنكر نيتشه وجود قيم مطلقة أو معايير ثابتة لا تتغير ، ورفض القول بإرجاعها إلى الله ، كما أنكر القول بردها إلى العقل ، فأنكر بالتالى وجود خير فى ذاته أو حق فى ذاته ، ورأى أن مرد المعايير إلى الإنسان الذى يتغير بتغير ظروفه وأحواله ، ولتأييد هذا الرأى أرّخ الأخلاق وصنف الأحكام الخلقية التى أصدرتها الشعوب فى ماضى عصورها ، وربط بين هذه الأحكام وأصحابها ، وعرف بهذا أى صنف من هذه الأحكام أقدر على البقاء ، وانتهى من هذا إلى القول بأن القيم والمعايير الخلقية تختلف باختلاف زمانها ومكانها ، وتأدّى إلى القول بوجود صنفين من الأخلاق ، أخلاق السادة ، وأخلاق العبيد .

فأما أخلاق العبيد فتتمثل فى أخلاق الدهماء وهم الكثرة الغالبة ،

(١) انظر ص ١٧٢ وما بعدها فى هذا الكتاب .

هى أخلاق الصبر والحلم والطاعة والتواضع وغيرها مما دعت إليه المسيحية من وجوه الضعف والانحطاط ! ويلحّ القساوسة فى توكيده ليحتفظوا بنفوذهم على الجماهير ، وقد استسلم العلماء المحدثون لهذه القيم وقنعوا بأن يضعوا العلم مكان الله ، ثم يكبرون بعد هذا من شأن المساواة والحرية والديمقراطية وغيرها من أوهام !

أما أخلاق السادة فهى التى تمكن للإنسان القوى وتوطد نفوذه ، وهى تتمثل فى الاعتزاز بالقوة واحتقار الضعف واحترام القسوة والاستخفاف بالرحمة والدعة والاستخذاء ، وحب الصراحة وكراهية الكذب والنفاق والخداع ، والنفور من أنصاف الحلول ، والميل إلى الظفر فى ميادين الكفاح وقهر المنافسين والسير على جثثهم فى غير رفق ولا رحمة !

ولكن العبيد يتمردون على قيم السادة ومعاييرهم ويضعون غيرها مما يلائم وضعهم كعبيد ، ومن هنا جاء التناقض بين أحكامهم وأحكام سادتهم ، فإذا كانت الفضيلة عند السادة تقتضى القوة والقدرة على الصراع والمغامرة والسيطرة ونحوها من فضائل إيجابية قوية ، اقتضت الفضيلة عند العبيد الدعة والمسالمة والتواضع والتعاطف ونحوه من فضائل سلبية هزيلة ، وبهذا تتغير القيم بدافع من حقد العبيد على سادتهم ورغبتهم اليائسة فى الانتقام ، وعن هذا تنشأ المثل العليا الهزيلة التى تجعل من الضعف فضيلة ، ومن العجز عن الانتقام عزوفا عن ارتكاب الشر ، ومن الخضوع الذليل طاعة ، ومن عدم القدرة على رد العدوان بالمثل صبرا ، ومن القصور عن تحقيق المطامع تواضعا . . . وهلم جرا .

ومضى نيتشه فقال إن قيم العبيد تتنافى مع قوانين الطبيعة ، فإذا كان من الطبيعى أن ينقرض الضعيف ويبقى الأصلح أوجبت قيم العبيد مساعدة الضعيف والمعتوه ، وأقامت المستشفيات من أجلهم ، وإذا كان من الطبيعى أن يرد الإنسان العدوان بمثله ، اقتضت قيم العبيد أن يصبر المظلوم على

المكروه لأن احتمال الظلم خير من ارتكابه ، بل طالبته بأن يحب من أنزل به الظلم ! وإذا كان من الطبيعى أن تفترق مراتب الناس دعت قيم العبيد إلى التساوى بينهم . . . . إلى آخر هذه القيم التى تنحدر إلى اليهود الذين عانوا الظلم الفادح أجيالا فتسلحوا بهذه القيم الهزيلة فى مقاومة سادتهم من الرومان . . . وقد مكن الأنبياء بمهارتهم من جعل العبيد الأذلاء مصدر القيم الأخلاقية ومرجع الكمالات الإنسانية ، ومن هنا أصبح الفقر سمة الفضيلة ، والتمتع بمباهج الحياة نذير الشر .

هكذا هدم نيتشه التصور المألوف لمشكلة القيم الأخلاقية ، ثم تصور مثله الأعلى قائماً فى إرادة القوة ، وقد تكفل هذا المبدأ بقلب القيم المعروفة ، وتوكيد الأنانية والبطش بالآخرين ، وتمجيد القسوة والمغامرة والشجاعة ونحوها من فضائل إيجابية ؛ وبهذا تجلى المثل الأعلى قائما فى توكيد الذات والسيطرة على الآخرين ، لابتغاء السعادة الفردية ، بل ابتغاء التوصل إلى الإنسان الأعلى أى « السوپرمان » وإذا كان التطور البيولوچى قد تأدى إلى الإنسان الحاضر ، فليمض بنا التطور حتى نتوصل إلى السوپرمان ، الذى يتمكن بإرادته من أن يسيطر على الآخرين ويخضعهم لنفوذه ، إنه حياته ينبغى أن تكون خصاما لا هوادة فيه ، ومغامرة عنيفة لا تنقطع ، وألماً لا يثير فى نفسه ضيقاً ؛ والإنسانية تخطئ حين تُبقى على حياة الضعاف وتعمل على ترقية الدهماء ، وتحسن صنعاً إذا حصرت غايتها التسامى بالصفوة الذين وُهبوا القوة والجمال ، ومن الخطأ الاعتماد على الانتخاب الطبيعى وحده فى تحقيق هذه الغاية ، لأن الطبيعة تقاوم الشذوذ وتحابى المتوسطين من الناس ؛ وبالتالى تهبط بالممتازين إلى مصاف المتوسطين ، ولا ترتفع بالمتوسطين إلى مراتب الممتازين ، ومن هنا وجب الاهتمام بتربية الأجيال والإشراف على تهذيبهم ، والحرص على جعل الزواج وسيلة لترقية النسل وليس مجرد أداة للتناسل ، بمعنى أن يكون خير الشبان

لخير الفتيات جسما وعقلا ، ولا يقوم الزواج على مجرد الحب ...[1] .

هكذا اهتم نيتشه بإيجاد أفذاذ وعباقرة ، ولم يكترث بالأمم والجماعات ، تصور أفراداً يقفون حياتهم للصراع والقتال والمغامرة ، ومن الخطأ ما قيل من أنه كان داعية للقومية المتعصبة ؛ فقد كان يميل إلى العالمية ويطمع فى رفع الحدود بين الأمم ، وليس السوبرمان عنده إلا مواطناً عالميا يمثل صلابة الخلق وشجاعة الرأى ويمجد الألم والقسوة ويحتقر الدعة والصبر والتواضع والتعاطف . . . إلى آخر ما قلناه من قبل .

وفى ضوء هذا الذى أسلفناه يبدو كيف كان « نيتشه » من رواد الفلسفة الوجودية المعاصرة ، سبق إلى التعبير عن خصائصها حين هاجم القيم المعروفة التى فرضتها سلطة عليا — إنسانية كانت أو إلهية ، وأرجع القيم كلها إلى الإنسان ، فأكد الفردية ووطد الحرية ومكن للمسئولية ، وناصر الذاتية وحقر من موضوعية البحث عن الحقيقة ، وربط بين الفلسفة والحياة فأصبحت الحقيقة إنسانية وليست ميتافيزيقية منطقية . . . إلى آخر هذه الحقائق التى تبلورت بعده فى الفلسفات الوجودية المعاصرة .

**تعقيب :**

إن محاولة تفسير الحياة الخلقية بنفس الطريقة التى تفسر بها الصفات الجيولوجية أو تطور الجماعات والشعوب تحتمل المناقشة ، لأن وظيفة علم الأخلاق تختلف عن وظيفة العلوم الطبيعية اختلافاً بيّنا ، فإنه لا يعنى بالبحث فى أصل المفهومات الخلقية والمثل العليا ، ولا يهتم بتتبّع تطورها خلال الزمن ، ولكنه يعرض لتحديد المثل العليا ومن ثم كانت وظيفته معيارية تقييمية وليست وصفية تقريرية ؛ والمثل الأعلى يقوم فى النهاية لا فى البداية ، أى فى غاية السلوك الإنسانى وليس فى نشأته ؛ ويبدو التعارض

(1) Cf. W. Durant. Story of Philosophy, 1958, ch. IX p. 401 ff., or : Vie et Doctrines des Philosophes, 1938, ch. IX., p. 435 ff.

حين نقول إن بقاء الأصلح قد ينشأ عنه ما يتنافى مع مبادئ الأخلاق وقيمها ، عندئذ ينشأ المثل الإنسانى الأعلى الذى يكون رجعاً لفساد البيئة وقيمها الهزيلة .

إن التطوريين من أمثال سبنسر يضعون العربة أمام الحصان فيما يقول المثل الإنجليزى ، يدرسون أصل القيم الخلقية وبداية نشأتها ، مع أن الغرض من البحث الخلقى — فى التصور التقليدى — هو تحديد الغاية التى تكمن فى نهاية التطور ، وجهود الإنسان تتجه من الناحية الخلقية إلى جعل البيئة ملائمة للمثل الأعلى ومتمشية معه ، وهذا المثل لا يقوم فى البيئة وإنما يقوم فى نفوس الذين يعيشون فيها ، والتلاؤم أو التكيف الذى يتحدث عنه هؤلاء التطوريون يتحقق تلقائيا بغير جهد يتحمله الإنسان ، إنما الذى يتطلب الجهد هو تعديل البيئة حتى تبدو على اتساق مع المثل الأعلى ، وهذا التلاؤم يكون شاقاً حين يضع الإنسان لنفسه غاية يسعى لتحقيقها ، فيعمل على البيئة أو تعديل نفسه أو تعديل كلتيهما حتى تتلاءما مع مثله العليا ، ولا معنى للتلاؤم الذى يتحدث عنه دعاة التطور ما لم توجد غاية قصوى أو مثل أعلى لحياة الإنسان تلتقى عنده آماله وجهوده ، ومتى صح هذا وجب البدء بدراسة هذه الغاية القصوى ، وتركيز الاهتمام بها .

ولعل من العسير اعتبار الكمال — بمعناه التطورى — مقياساً لخيرية الأفعال الإنسانية ، فإن التنبؤ بمستقبل الإنسان استناداً إلى تقدير النتائج التى ينتظر أن ينتهى إليها التطور أمر عسير ، والمثل الأعلى الذى تصور أمثال سبنسر أنه قائم فى الانسجام الكامل بين الفرد وبيئته مجرد فرض قد يكون وهماً .

إن تطبيق التطور على الأخلاق يبدو وصفاً عاماً للمثل الأخلاقى الأعلى أى مجرد تأريخ طبيعى لنمو الحياة الخلقية ، وقد يكفى هذا فى دراسة حياة الحيوان ، فنُلمّ بأنواعه ما انقرض منها وما كان منها موجوداً ، ونعرف

عن طريق هذا ظروف ما بقى منها ولم ينقرض . . . أما فلسفة الأخلاق فلا يعنيها الوصف والتقرير ، بقدر ما يعنيها تقييم الأفعال وتحديد غايتها. إنها تريد الوقوف على السبب الذى أدى إلى إيثار نوع من السلوك على غيره ، وليس حلا لهذه المشكلة أن تقول إن نوعاً من السلوك قد وُفق فى القضاء على غيره من أنواع السلوك لأنه أصلح للبقاء ! إن خيرية الفعل عند التطوريين مردها إلى صلاحيته للبقاء ، والخير يوجد حين يمتنع التصادم بين الأفراد فيكون المجتمع فى توازن مع نفسه فيما يقول صمويل ألكسندر .

ولكن لماذا نريد أن يكون المجتمع فى توازن مع نفسه ؟ إن إجابة التطوريين تفسر لنا تطور الحياة الخلقية ولكنها لا تفسر لنا السبب فى إيثار الحياة الخيرة ، واعتبار التوازن السالف خيراً أقصى ، وقد أحسن التعبير عن هذه الوجهة من النظر الأستاذ سورلى[1] إذ قال إن الجواب الصحيح يقتضى تفسير الحياة الخلقية بتحديد الغاية القصوى من أفعالنا الإنسانية ، وليس بعرض تاريخها وتتبع تطوراتها ، أى بتحديد المثل الأعلى الذى يقوم فى النهاية لا فى البداية ، ذلك مبدأ تفسير الحياة الخلقية وبها نتفادى وضع العربة أمام الحصان[2] .

وقد وضع سپنسر لسلوك الإنسان غاية قصوى أو مطلقة ، وتقوم هذه الغاية الموضوعية فى التطور المتصل أو الترقى الدائم الذى ينتهى بانسجام مطالب الفرد مع مطالب بيئته ، تعبيراً عن الكمال الأخلاقى ، ولكن أكثر التطوريين — من ليسلى ستيفن إلى صمويل الكسندر — قد تحاشوا القول بوجود غاية مطلقة تتحرك نحوها كما قلنا من قبل ، فسايروا فى هذا نظرية داروِن التى قضت على ما كان شائعاً منذ القدم بشأن هذه الغائية[3] ولكن سپنسر يحدد

(١) فى كتابه Ethics of naturalism وأشار إلى هذا سدچويك فى كتابه Methods of Ethics و Muirhead فى كتابه Elements of Ethics — فيما يروى مكنزى

(2) Cf. Mackenzie, op. cit., p. 238 ff.

(٣) كان الشائع بين العلماء أن الكائن الحى يتحرك نحو غاية بعيدة ، وأن الإنسان =

للسلوك الإنسانى غاية قصوى ، وبهذا يعالج علم الأخلاق من وجهة نظر غائية ، وبذلك يتصل مذهبه بعالم مقبل يتحقق فيه التلاؤم التام والانسجام المطلق بين مطالب الفرد ومطالب المجتمع الذى ينتمى إليه .

ويخلط دعاة التطور بين الخير بمعناه البيولوجى والخير بمعناه الأخلاقى ، فالكائن العضوى يحقق غاياته دون الاستعانة بالعقل والإرادة ، ولكن الإنسان لا يستطيع أن يخضع سلوكه لمبادئ الأخلاق بغير الاستعانة بالعقل المدرك والإرادة الحرة ، والتبعة الخلقية لا تستقيم بغير هذين الركنين : التعقل والحرية ؛ إن الفضيلة لا تُورَّث ولكنها تُكتسب إرادياً ، وتتحقق دنيانا الحاضرة لا فى عالم مقبل نحلم به ، وتقوم على هَدْى العقل ولا تكون مجرد مسايرة لمطالب الجسم ونزواته — فيما قال أرسطو قديماً(١) .

يراد بالانتخاب الطبيعى فى الأخلاق النزاع العقلى الذى يقوم بين الأفكار والقيم الخلقية بعضها والبعض الآخر ، ويدخل فيه النزاع بين نظم العرف والعادات وأساليب الحياة القومية ونحوها ، فيثور النزاع من أجل البقاء بين مختلف القيم وشتى مقاييس الأفعال عند الجماعة الواحدة فى العصر الواحد حتى ينتصر منها بالتدريج ما كان أكثر ملاءمة للبيئة ومطالبها ، ويضعف ما لا يساير تقاليد الجماعة ولا يتمشى مع روحها ، وتختفى آخر الأمر من حياة الجماعة العقلية ، وبهذا المعنى طبق التطوريون قانون الانتخاب الطبيعى على القيم والأفكار والمقاييس الخلقية والمعايير العقلية والنظم والتقاليد الاجتماعية .

ولكن هذا الرأى يحتمل الجدل ، ونسوق مثالا يثبت ضعفه ، ذلك

---

= يستطيع أن يلاحظ ذلك فى تطور الحيوان ، ولكن داروين قد صرح بأن الحيوانات قد أسرفت فى بذل مجهوداتها عبثا وعلى غير هدى حتى بلغت الحالة التى تبرر الآن وصفها بأنها كائنات غائية ، ولم تكن تحدد مجهوداتها بحيث لا تبذل منها إلا ما كان ضروريا لتحقيق غايات تهدف إليها ، والكائن الذى يتطور هو الذى يكون مهيئا للبقاء فى معركة النضال من أجل البقاء ، ولا يقوى على هذا إلا ما كان على درجة عالية من التكوين الفائق ، والغائية فى هذا التركيب يكتسبها الحيوان بتغير عرضى يطرأ على فصيلته أو نوعه — انظر Külpe, p. 148

(1) Cf. Send, Elements of Moral Philosophy, p. 202-203

أن النزاع بين فكرة ثبات الأنواع ونظرية التطور قد انتهى بانتصار الأخيرة بالتدريج ، دون أن يكون الانتخاب الطبيعي هو الذى أفضى إلى هذه النتيجة ، لأن دور هذا الانتخاب سلبي تلقائى محض ، فهو مثلا يبقى على العفيف ، فيترك أسير شهواته يسترسل معها حتى يختفى من الوجود ، فتتاح بهذا فرصة البقاء للعفيف الذى يضبط شهواته ، أما انتصار نظرية التطور على ثبات الأنواع فقد تحقق بطريقة أخرى ، ذلك أن الفكرة الخاطئة أو الفاسدة لا تؤدى إلى القضاء على صاحبها أو إضعافه حتى يختفى من مسرح الوجود ، فقد كان من أساطين الداعين لثبات الأنواع الأسقف ولبرفورس Wilberforce وقد قُتِل عقب سقوطه من فوق حصانه ، ولم يقض على حياته انتصار خصمه هكسلى فى مجال الجدل العقلى ![1] وعاش السير رتشارد أووين R. Owen حياته المديدة ينافح عن ثبات الأنواع حتى استنفد أنفاسه بعد شيخوخة مضنية ، ولم يمت لأنه كان لا يزال يعتنق فكرة تخلى عنها صفوة المفكرين فى عصره ! ومعنى هذا أن قانون الانتخاب الطبيعى لا أثر له فى إبادة الذين اعتنقوا الفكرة الخاطئة ، قد يمنعهم اعتناقهم لها من أن يشغلوا كرسى الأستاذية لعلم الأحياء فى الجامعات المتطورة ، ولكنه لا يعوقهم عن الضرب فى زحمة الحياة ، ومزاولة أساليب النشاط التى يتمثل فيها النضال من أجل البقاء .

إذن فما الذى يؤدى إلى انتصار فكرة على أخرى ، ؟ مردّ الأمر عند المستنيرين إلى الاقتناع العقلى ، وعند غيرهم إلى التغير العقلى الذى

---

(١) كان الأسقف ولبرفورس فى مقدمة من هاجموا نظرية التطور وصاحبها دارون ، إذ رأى أن قانون الانتخاب الطبيعى يتعارض مع كلمة الله ويناقض العلاقة بين الخليقة وخالقها . . . وفى اجتماع للمجمع البريطانى لتقدم العلم أعلن إنه يشعر بالغبطة لأنه لم ينحدر عن جد من القردة ، فقال هكسلى فى الرد عليه : لو خيرت لآثرت أن أكون من سلالة قرد وضيع ، على أن أكون ابن رجل من البشر يسخر علمه وفصاحته للإساءة إلى من أفنوا حياتهم فى البحث عن الحقيقة ! (انظر كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة طبعة ثانية ص ٢٥١)

يجيء عندهم بطيئا عن طريق التقليد والمحاكاة ، فليس الانتخاب الطبيعي هو الذي يؤدي إلى انتصار فكرة على أخرى ، لأن التسليم بالفكرة أو رفضها يجيء عن عمد ، ومرجع الأمر في الحالين إلى أسباب ذاتية ، على عكس الحال في الانتخاب الطبيعي الذي يتحقق على غير إرادة الفرد ، ولا يهدف إلى غاية يتوخى تحقيقها ، لأنه مجرد قانون طبيعي يعبر عن انقراض غير الصالح للبقاء بطريقة عمياء لا تقوم على تعقل ولا تستند إلى إرادة حرة .

لقد استخدم دارون هذا التعبير ظنا منه بقيام تشابه بين سلوك الطبيعة العمياء ، وسلوك الإنسان الناطق الذي يتوخى الأغراض التي يعمل على تحقيقها ، بمعنى أن الطبيعة التي تعمل بغير تعقل ، تنتهي عن طريق الانتخاب الطبيعي إلى نفس النتائج التي ينتهي إليها الانتخاب الاصطناعي الذي يقوم على الوعي والتعقل ؛ ولكن النزاع بين الأفكار يتضمن وعيا أو شعورا بالغاية وهو ما نفتقده في حالة الانتخاب الطبيعي ، لأنه يعمل بغير وعي بغاية ، ويحقق نتائجه بطيئا ، ولا يبلغ غايته إلا بعد الكثير من الخسائر ، فالنبات الصالح للبقاء يبقى بعد أن تُضحَّى في سبيله آلاف من النباتات قد تنمو بغير ثمر ، أما انتصار فكرة على أخرى فلا يتطلب إبادة خصومها على نحو ما قلنا من قبل .

ولا جدال في أن في حياة البشر نوعا من الانتخاب الطبيعي ، ولكن الانتخاب الاصطناعي الذي يتوخى تحقيق أغراض مشعور بها ، هو أعظم ربح في حياة الإنسان المتمدين ، وبه يتميز على الحيوان والهمج ، وهو يتمشى في نموه طرديا مع المدنية عكسيا مع البداوة والهمجية ، ومن هنا عظم حظه في مجال النزاع بين الأفكار — الخلقي منها والعقلي على السواء — بمقدار ما يتضاءل الانتخاب الطبيعي في هذا المجال .

ولا يكفي الوقوف على نشأة الفضائل التي تعين الجماعات في نضالها من

أجل البقاء ، فإن الملحوظ أن الجماعات البشرية المتمدينة — بل ما كان منها فى بعض مراحل الهمجية — تتطلع إلى معرفة الصفات التى تكفل النجاح فى النضال ، وتتوخى اختيارها وتتعهد تربيتها ، وبهـذا لا يكون للانتخاب الطبيعى دور يؤديه فى هذا الصدد ، وإن أمكن أن تكون النتائج فى الحالين متشـابهة ، لأنها تؤدى إلى النضال وانقراض ما لا يلائم ظروف البقاء .

ومثل هذا يقال فى النزاع بين الأفراد — المتمدينين منهم على أقل تقدير — فإن من المحقق أن الانتخاب الطبيعى ليس العامل الوحيد فى تطور حياتهم ، لأنهم لا يتركون حياتهم فى يد المصادفة العمياء ، لأن الإعداد المقصود الذى يقوم على التعقل والتدبير يأخذ مكان هذه المصادفة فى حياة الأفراد ، إذ يلائم الفرد بين نفسه وبين ظروف حياته ، ويهيئها لتحقيق أغراض يتوخى اختيارها ، ويعمد إلى إعداد الوسائل المؤدية إليها ، ولا ينتظر الانتخاب الطبيعى البطىء حتى يبتر الفرد الذى لا يصلح للبقاء .

وفى ضوء هذا نرى أن الانتخاب الطبيعى لا يفسر لنا ظاهرة النزاع بين الأفكار العقلية والقيم الخلقية ، وأن دوره لا يبدو واضحاً إلا فى بدء الحياة على هذه الأرض ، أما الحياة فى أدوارها العليا — وهى التى تعنينا الأخلاق — فإنها تتخطاه وتتجاوز إمكانياته ، وتمضى إلى آفاق يكاد يختفى فيها دوره(١) .

بقى علينا أن نقول إن قانون التطور طبيعى بيولوجى يعبر عما هو كائن ، وقانون الأخلاق مثالى ينسجه العقل وتحققه الإرادة ، ثم هو تعبير عما ينبغى أن يكون ؛ وإذا كان التطور يمضى فى طريقه بجميع الكائنات — من نبات وحيوان وإنسان — فمن العبث أن نجعله قانوناً أخلاقياً نطالب الناس بالعمل بمقتضاه . . .

(1) Cf. Sorey, Recent Tendencies in Ethics, ch. II esp. 53 ff.

أما نيتشه فقد وضح مما أسلفناه عنه أنه ارتد بالإنسان إلى شريعة الغابة ، مؤاحيا المذهب السوفسطائى الذى تكفل بهدمه عمالقة الفكر اليونانى منذ أقدم العصور ، ونسى نيتشه أن القيم السلبية التى هاجمها فى عنف ، تتطلب من قوة النفس أكثر مما تتطلب القيم الإيجابية التى مجّدها وأعلى من شأنها ، وأن تنمية الشهوات وإرواء ظمئها قد يثير من الآلام فوق ما يثيره غضبها والحد من طغيانها !

بل إن تطبيق القانون الطبيعى على الأخلاق فى حياة البشر ، يقضى على وظيفة الحكومات فى التخطيط الذى يستهدف الصالح العام ، ويرد مهمتها إلى ماكانت عليه قديماً ( حفظ الأمن الداخلى ورد العدوان الخارجى)(١) .

* * *

اتخذت النزعة النفعية صوراً شتى ، رأينا بعضها فى الفصول الثلاثة السالفة التى تناولت مفهومها فى التجريبية البريطانية بوجه خاص ؛ ونريد فى الفصلين التاليين أن نعرض صورتين أخريين منها فى وضعية الفرنسيين وبرجماتية الأمريكان :

**مصادر الفصل**

إلى جانب ما ذكر منها فى هوامش الفصل ، وما ورد منها فى المصادر العامة آخر الكتاب ، يوصى بالاطلاع على :

Ch. Darwin, Descent of Man, ch. 5–6
H. Spencer, (1) Data of Ethics
(2) Principles of Ethics 2 vols.
L. Stephen, Science of Ethics
S. Alexander, Moral Order and Progress
T. Huxley, Evolution and Ethics

وفى نقد المذهب :

W. R. Sorley, (1) Ethics of Naturalism
(2) Recent Tendencies in Ethics
J.G. Schurman, The Ethical Import of Darwinism

# الفصـــل الرابع

# فلسفة الأخلاق الاجتماعية

## فى الوضعية الفرنسية

النزعة العلمية فى التفكير الوضعى – الاتجاه الوضعى فى الأخلاق عند كونت – تطور الاتجاه الوضعى بعد كونت – اتجاه المدرسة الاجتماعية الفرنسية (ا) عند دوركايم – (ب) اتجاه ليڤى بريل العلمى فى الأخلاق : هدم التصور التقليد للأخلاق – قيام التصور العلمى الجديد – تعقيب

---

### النزعة العلمية فى التفكير الوضعى :

أخص ما يميز التفكير العلمى منهجه الاستقرائى ، ويقتضى هذا المنهج أن يستقى الباحث حقائقه من التجربة وحدها ، ويقصر بحثه على دراسة الظواهر الحسية توطئة للكشف عن العلاقات العلية الثابتة التى تقوم بينها ، وصياغتها فى قوانين عامة تخضع لها هذه الظواهر ؛ ويتميز البحث العلمى بالنزعة الموضوعية objectivity ويراد بها معرفة الأشياء كما هى فى الواقع لا كما يتمناها الباحث ، وهى تقتضى النزاهة فى البحث disinterestedness بمعنى أن يتجرد الباحث من أهوائه وميوله فيستبعد الخبرة الذاتية من نطاق بحثه ، وبذلك لا يُدخل فيه عقيدته الدينية أو نزعته القومية أو مصلحته الشخصية . . . . إلى آخر ما هو معروف فى هذا الصدد[1] .

هذه هى النزعة العلمية التى أخذ الباحثون من العلماء يتجهون إليها منذ مطلع العصر الحديث وإن لم تستكمل شرائطها إلا فى القرن الماضى ، وكانت العلوم الطبيعية بدقة قوانينها قد أصبحت فى ذلك القرن مناط الثقة بين المفكرين ، واجتذبت إليها الأنظار بفضل ما حققته من خدمات

---

(١) انظر فى التفرقة بين ميزات المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية كتابنا أسس الفلسفة ط ٥ ص ٢٠٢ – ٢١٩ .

للمجتمع الإنسانى ورفاهية أبنائه ، ومن أجل هذا تطلع بعض المفكرين إلى تغيير المناهج التى تصطنعها العلوم الإنسانية — وفى مقدمتها الأخلاق — عساها أن تحقق للإنسان فى حياته العملية ما حققته له العلوم الطبيعية ، وتجلت هذه الظاهرة فى القرن التاسع عشر، وبدت أوضح ما تكون فى اتجاه الفلسفة الوضعية التى أنشأها فى فرنسا أوجيست كونت + ١٨٥٧ August Comte :

أنكرت الفلسفة الوضعية كل تفكير قبلى ميتافيزيقى ، واستبعدت البحث فى الغايات القصوى والعلل الأولى ، وقصرته على دراسة الواقع المحسوس ومعالجته بمناهج البحث التجريبى ، وصرح أتباعها بأن الفلسفة الميتافيزيقية قد استنفدت موضوعاتها وافتقدت بعد ظهور التفكير العلمى ما يبرر وجودها ، وقد أثبت تاريخها الطويل عجز العقل عن إدراك حقيقة وراء العالم الواقعى الحسى ، وبدت الحقائق عند الوضعيين نسبية متغيرة ، يشهد بهذا عند كونت تاريخ التفكير الذى بدأ لاهوتيا فميتافيزيقيا وانتهى علميا وضعيا . . . إلى آخر ما هو معروف عن هذه الوضعية(١) .

هذا هو الاتجاه العلمى الذى نزعت إلى إدخاله فى الدراسات الأخلاقية الوضعية الفرنسية منذ أيام كونت — ولعل التجريبية الإنجليزية قد سبقتها إلى ذلك ، كما سنعرف فى الفصل التالى — وقد كانت المشكلة الأخلاقية إلى عصر النهضة على اتصال وثيق بالمشاكل الدينية والميتافيزيقية ، وبدا هذا فى استناد البحث فى المسائل الخلقية على الحلول التى يقدمها اللاهوت والميتافيزيقا فى نظرتهما لماهية الإنسان ومصيره المحتوم ونحو ذلك ،وحقيقة أن البحث الخلقى قد نزع منذ مطلع العصر الحديث إلى الاستقلال الكامل عن الدين على نحو ما عرفنا من قبل ، لكن فصل الأخلاق عن الفلسفة الميتافيزيقية وإن ظهرت نواته منذ بداية العصر الحديث — كما لاحظنا ذلك فى التفكير الاستقرائى وفى الأخلاق — لم يظهر فى وضوح إلا فى غضون

(١) انظر فى عرض الوضعية ومناقشتها كتابنا السالف الذكر ص٢٦٧—٢٧٠ و ٢٨٤—٨٦ .

القرن التاسع عشر ، وعند الوضعيين بصفة خاصة ، وكان العقليون يلحون فى إقامة الأخلاق على أسس ميتافيزيقية ، أما الوضعيون فقد شغلوا أنفسهم — وهم أصلا علماء اجتماع — بمدى اتصال الحياة الخلقية بالحياة الاجتماعية ، وانتهوا منذ أيام إمامهم « كونت » إلى القول بوصاية علم الاجتماع على علم الأخلاق ، وتبعية ثانيهما لأولهما موضوعا ومنهجا ، ولما كانوا يتطلعون إلى إقامة الدراسات الاجتماعية علما واقعيا يصطنع مناهج البحث التجريبى ، فقد أرادوا ذلك نفسه لعلم الأخلاق ، ومن ثم أرادوا أن تُستبعد من دراساته مسائله التقليدية ، كالبحث فى ماهية الخير الأقصى وطبيعة الواجب وحرية الإرادة وقواعد القانون والأخلاق ونحو ذلك .

حقيقة إن كونت قد أخفق فى إخضاع دراساته لمقتضيات النزعة العلمية الجديدة التى يبشر بها ، فلم تخلُ دراساته من آثار التفكير الميتافيزيقى ، بالإضافة إلى أنه جعل الفلسفة الوضعية أداة إصلاح وتعمير للوطن الذى دمرته الثورة الفرنسية العاصفة — على غير ما يقضى منهج البحث العلمى الحديث فى توجيه الدراسة لكشف الحقائق — وأنه أقام وضعيته على أساس من تأريخ التفكير البشرى تأريخا وهميا لا سند له من الواقع ... إلى آخر ما يقال فى نقده ، ولكن تلامذته وخلفاءه قد حاولوا أن يسدوا ما كان فى اتجاهه من نقص ؛ وأن يستكملوا فى وضعيتهم شرائط التفكير العلمى ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، فإلى أى حد نجحت الوضعية فى إدخال هذه النزعة العلمية فى الدراسات الأخلاقية ؟ إن الجواب على هذا السؤال هو موضوع هذا الفصل :

## الاتجاه الوضعى فى الأخلاق عند كونت :

احتلت النزعة الاجتماعية التاريخية مكان الصدارة فى تفكير القرن التاسع عشر ، فانصرف مفكروه عن دراسة الإنسان مستقلا عن أقرانه ،

وعالجوه من حيث هو عضو فى جماعة يخضع لتأثيرها ويستجيب لتياراتها ، ولا يملك أن يتصدى لمقاومتها أو يسيطر على توجيهها ، وقد بدت هذه الظاهرة عند أوجيست كونت وأتباعه ، وتمكنت خاصة على يد المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، وتأريخ هذا التيار يقتضينا أن نبدأ ببيان نزعة كونت الأخلاقية ، مستعينين بما كتبه عنها ليفى بريل[1] ، ثم تتبع تطور هذه النزعة فى التفكير الوضعى .

أشرنا إلى أن الوضعية عنده اتجهت إلى الإصلاح ، وهو لا يستقيم بغير الأخلاق ، ولكن كونت كان يضيق بمذاهب سابقيه من الأخلاقيين ، ولا يرضيه اتجاه الديانة المسيحية بالوضع الذى بدا فى عصره ، وتمثلت فى ذهنه أخلاق القرن الثامن عشر فى ثلاثة مذاهب ، هى مذهب المنفعة عند هلفسيوس Helvetius ومذهب الواجب عند كانط ، ومذهب الفهم المشترك عند أتباع المدرسة الاسكتلندية ، وقد رفض كونت أول هذه المذاهب لأنه يقر الأثرة وينكر الغيرية الكامنة فى طبائع البشر ، ونفر من أخلاق الواجب لأنها تقوم على أسس ميتافيزيقية خالصة ، ويستحيل إثباتها بمنهج البحث العلمى ، وأما اتجاه المدرسة الاسكتلندية فكان فى نظره أسمى من المذهبين السالفين ، لأنه أقر الغيرية إلى جانب الأثرة ، وإن أخذ عليه سطحيته وافتقاره إلى العمق والدقة المنهجية .

وجميع هذه المذاهب قد نشأت قبل أن تستقيم الدراسات الاجتماعية علما وضعياً ، ومن هنا كانت غلبة النزعة الميتافيزيقية على تفكير أصحابها .

أما أخلاق المسيحية فخير ما فيها فى نظره أنها أقرت الإيثار حين طالبت معتنقها بأن يحب غيره كما يحب نفسه ، وحثته على أن يحسن إلى المحتاج ويمد يد العون إلى الضعيف ، ونفرته من الأثرة التى اعتبرتها أم الرذائل ،

---

(1) Levy — Bruhl, Philos. d'August Comte وقد نقله إلى العربية الدكتوران محمود قاسم والسيد بدوى .

ولكن كونت مع هذا قد أخذ عليها أنها جمدت والعالم يجرى فى ركاب العلم ، إذ ارتبطت بالكاثوليكية التى تعثرت فى مسايرة التقدم العقلى ، ومتابعة ما تقتضيه مناهج البحث العلمى ، ثم ما لبثت أن جمدت وتصدت — دفاعاً عن وجودها — لمقاومة التقدم وعرقلة سيره ، ومن هنا نشأ النزاع الذى أتى على الأخلاق المسيحية ، فراحت هذه ضحية الروح الكاثوليكية وجمودها .

ومن أجل هذا انصرف كونت عن اتخاذ المسيحية أساساً للأخــلاق الجديدة وتطلع إلى إقامتها على أسس علمية وضعية ، فاستبعد التفكير الميتافيزيقى وأسالب التفكير اللاهوتى ، وحاول أن يصطنع مناهج التفكير العلمى اقتداءً بالمشتغلين بمباحث العلم الطبيعى ، ومن ثم رفض البحث فى العلل الأولى والغايات البعيدة ، واتجه إلى بعض قوانين تفسر الظواهر الأخلاقية توطئة للسيطرة عليها والإفادة منها فى دنيانا الحاضرة ، وقد أداه النظر فى الأخلاق إلى الدعوة للأخلاق الاجتماعية الجديدة التى تهدف إلى إقامة الحياة الاجتماعية على أساس من محبة الإنسانية ، وتغليب الغيرية على الأنانية ، والاعتماد فى دراستها على الملاحظة دون الخيال ، وبذلك عالج الإنسان من حيث هو كائن موجود بالفعل ، وليس كائناً نتخيله ونتمنى وجوده .

وقيام الأخلاق العلمية الوضعية على هذا النحو يتأدى بنا إلى اعتبار مبادئ الأخلاق وقيمها نسبية متغيرة وليست مطلقة ثابتة كما تصــور العقليون ، فإن استبعاد التفكير الميتافيزيقى من مجال البحث العلمى ينتهى باستبعاد المطلق من مجال الدراسة ، والتسليم بنسبية الحقائق فى مجال المعرفة ، يفضى بنا إلى التسليم بنسبية القيم فى مجال الأخلاق — وغيرها من العلوم المعيارية — ولما كان القول بنسبية الحقائق إپستمولوچيا لم يمنع من التمييز بين الحق والباطل أو الصواب والخطأ ، فإن التسليم بنسبية القيم الأخلاقية لن يحول دون التفرقة بين الخير والشر كما يتوهم البعض .

وتمشيا مع النزعة الإصلاحية فى فلسفة كونت اتجهت الوضعية عنده إلى مساعدة الإنسان على أن يتطور حتى يحقق التقدم الذى تحتمله طبيعته وتقتضيه الظروف التى تكتنفه ، وعندئذ تتغلب مشاعر الغيرية والتعاطف الوجدانى إلى دوافع الأثرة ونوازع الذات ، وتنتصر النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية — فيما يقول كونت نفسه —

والقول بأن الإيثار أو التعاطف الوجدانى مغروس فى طبائع للبشر يؤكده — عند كونت — علم النفس الوضعى كما يبدو عند « جال » ، وتزكيه ملاحظة الناس كبارا وأطفالا ، بل تثبته ملاحظة الحيوان فى سلوكه ، وليس من المستطاع الاستغناء عن هذه المشاعر فى أى مجتمع إنسانى ، وبغيرها لا تكون أخلاق ، ولا يتعارض هذا مع تسليم كونت بتفوق دوافع الأنانية على دواعى الغيرية فى طبائع البشر ، فإن هذا التفوق يخفف من حدته ما نلاحظه من نمو الإيثار فى نفوس الناس نموا مطردا :

بل يزيد كونت فيقول إن الحكمة تقتضينا ألا نعمل على استئصال دوافع الأثرة من نفوسنا ، تمشيا مع رأى الأخلاقيين من أمثال الكلبية والرواقية ، فإن من يتطلع إلى أن يكون ملكا يحكم على نفسه بالعته ! وإذا كانت الأثرة — لأسباب عضوية فيزيقية — أقوى فى نفوسنا من الإيثار ، فإن مثلنا الأعلى ينبغى أن يهدف إلى قلب هذا الوضع ، بتغليب مشاعرنا الغيرية على دوافع الأنانية ، وعلينا أن نتوخى تحقيق هذا المثال وإن كنا لن نبلغ الغاية فى تحقيقه أبدا .

والأثرة — مع هذا لا تخلو من مزايا ، فهى ، كثيرا ما تؤدى إلى إيقاظ الغيرية عند الناس — فوق أنها فطرية فى طبائعهم — فمن ذلك أن الغريزة الجنسية تفضى إلى نمو الأمومة ، وميل الإنسان إلى توكيد ذاته وفرض إرادته

على الآخرين كثيرا ما ينتهى بصاحبه إلى التفانى فى خدمة المصلحة العامة ، ومتى نشأت العاطفة الخيرة بقيت ونمت حتى لتتعطل الأثرة عن أداء وظيفتها ، ويلتمس الإنسان الخير لذاته دون انتظار لآثاره ونتائجه .

وإذا كانت الغيرية تنزع إلى التطور تلقائيا ، فإن للمحيط الاجتماعى الذى يعيش فيه الإنسان أثره البالغ فى نمو ميولنا وتنظيمها ، والكمال من الناحية الأخلاقية يكون بتحقيق الانسجام بين الناس بعضهم والبعض الآخر ، وفاقا للمبدأ القائل : عش من أجل الآخرين — وبهذا المبدأ تخضع الأنانية لسيطرة الغيرية ، وتوكيد الغيرية والعواطف الاجتماعية على النحو السالف الذكر ، يقارب بين كونت وبعض الأخلاقيين من أمثال أدم سميث + ١٧٩٠ وداڤيد هيوم + ١٧٧٦ ، بل إن التعاطف أو التشارك الوجدانى الذى أطلقه كونت على مشاعر الغيرية ، ينحدر إلى المدرسة الاسكتلندية التى تزعمها توماس ريد + ١٧٩٦ كما قلنا من قبل ، ولكن ميزة كونت على سابقيه أنه تعمق دراسة هذه الميول ولم يتجاوز نطاق التجربة التى ربط بها مذهبه ، فلم يقل بفكرة إلا ظن أن فى الإمكان التثبت من صوابها بالرجوع إلى الواقع ، وإن كان مذهبه مع هذا يدخل فى نطاق المذاهب العاطفية التجريبية ، وهو أدنى ما يكون إلى مذهب التوفيق والاختيار eclecticism — التى يعرض أصحابها مذاهب السابقين ليستبعدوا منها ما لا يروقهم ، ويحتفظون بما يعجبهم منها ويؤلفون من عناصرها مذهبا جديداً — وقد ارتد كونت بالأخلاق إلى أصول فطرية تبدو فى طبيعة الحيوان ، ولكنها تتسم بالطابع العقلى فى تطورها الإنسانى ، شأنها فى ذلك شأن اللغة والفن والدين .

هكذا انتهت الوضعية عند كونت إلى إنكار التفكير اللاهوتى والميتافيزيقى فى كل مجالاته ، وفى مقدمتها مجال الأخلاق التقليدية ومبادئها المطلقة ، ولكنه لم يقنع بهدم التصور التقليدى للمشكلة الأخلاقية ، وإنما نزع إلى إقامة علم الاجتماع علماً وضعيا يصطنع مناهج البحث التجريبى ، وحرص على أن

يكون علم الأخلاق فرعاً من فروعه ليستكمل شرائط البحث العلمى ويستوفى خصائصه ، فكتب عن علم الاجتماع ثلاثة مجلدات من مجلداته الستة التى تضمنها كتابه « دروس فى الفلسفة الوضعية » — وقد قضى فى إعداده عشر سنوات ( من ١٨٣٢ إلى ١٨٤٢ ) واعتبر مهمة علم الاجتماع ملاحظة الظواهر العقلية والخلقية التى تنشأ وتنمو عن طريقها المجتمعات البشرية ، ثم عرض فى الفصل الأخير من مجلداته عن علم الاجتماع للبحث فى علم الأخلاق ، وكشف عن أهميته فى تقوية العاطفة الاجتماعية ، ولهذا تطلع إلى جعله علما مستقلا يضيفه إلى العلوم الستة التى تتألف منها الفلسفة الوضعية الجديدة ، وهى الرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء والحياة والاجتماع ، وصرح بأن وظيفة الفلسفة الوضعية أن تمحو فكرة الحق ( والخير ) التى تنحدر إلى أصل لاهوتى ، لأنها تقيم سلطة أخرى فوق الإنسان ، وهو حريص على أن يفصل بين الأخلاق والدين كما فصل بينها وبين الفلسفة الميتافيزيقية ، وقد رد الأخلاق إلى الواجب الذى يهدف إلى إخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع حتى تصبح الحياة من أجل الغير كما قلنا من قبل ، ولكن كونت والوضعيين من ورائه — مع حرصهم على التمسك بالواقع ونفورهم من التفكير الميتافيزيقى لم يقروا المادية التى تقضى على القيم العليا .

### تطور الاتجاه الوضعى بعد كونت :

مات إمام الوضعية قبل أن يحقق أمله فى وضع كتاب مستقل عن علم الأخلاق ، فنهض بهذا المشروع أتباعه ، وفى مقدمتهم تلميذه وخليفته فى تدريس تاريخ العلم فى الكوليج دى فرانس « بيير لافيت » Pierre Laffite الذى تأثر بصلته الشخصية بأستاذه ، فوقف الكثير من جهوده على دراسة الأخلاق من وجهة نظر وضعية واقعية ، وإقامتها على أسس

اجتماعية ، وبدأ فألقى سلسلتين من المحاضرات تناولت إحداهما الأخلاق النظرية ، وعرضت ثانيتهما للأخلاق العملية ، ونشرت السلسلتان فى Review occidentale ( إبان الأعوام ١٨٨٢ — ١٨٨٥ ) ثم نقلهما إلى الإنجليزية عام ١٩٠٨ قنصل يوقوهاما العام J. Carey Hall تحت عنوان علم الأخلاق الوضعى .

ويقضى اتجاهه[1] بقطع العلاقة بين الأخلاق واللاهوت من جهة ، وبينها وبين التفكير الميتافيزيقى من ناحية أخرى ، مع الاهتمام بتوجيهها توجيهاً علمياً وضعياً لخدمة بلاده ، من أجل هذا هاجم رجال اللاهوت وسخر من الأساليب التى يقولون إنها تسلم الإنسان إلى الجنة ، وطالب بإخضاع البحث الخلقى لمناهج الاستقراء العلمى حتى تصبح الأخلاق علمية فى الأسس التى تقوم عليها ، والأغراض التى تهدف إليها ، والوسائل التى تصطنعها لتحقيق أهدافها ، ويقتضى هذا أن يقوم البحث الخلقى على ملاحظة العالم الذى نعيش فيه ، ورصد حركة التطور الاجتماعى الذى يخضع لتأثيره ، كما يوجب هذا الاتجاه الجديد قصر البحث على الموضوعات الدنيوية الخالصة والانصراف عن كل ما يتصل بالحياة الأخرى ، إذ لا ينبغى أن يهتم سكان الأرض بما يحتمل أن يقع خارجها ، ولا أن يدخلوا فى اعتبارهم القوى الخارقة للطبيعة ، ولا أن يشغلوا أنفسهم بما يقال عما سمى بنعيم الجنة أو نار الجحيم ، وهذا كله مع كفالة الحرية لرجال اللاهوت فى اعتناق ما يرونه من معتقدات ، بشرط أن يؤدوا واجباتهم الدنيوية كما يؤديها سائر المواطنين ، أما اللاهوت فصيره المحتوم إلى الانقراض ، ولو استعان « برجال الشرطة » ما استطاعوا إقناع الناس بعد اليوم بوجهات نظرهم ! . . . وإلى مثل هذا اتجهت كتابات لافيت وهدفت إلى خدمة الجمهورية الفرنسية من ناحية ، وسايرت فى نظره تقدم التفكير البشرى .

---

(1) See : P. Laffitte, The Positive Science of Morals, esp. ch. I & II.
وقد ذكرنا هذا الاتجاه فى كتابنا أسس الفلسفة ص ٤٥٠ — ١

وانصل التيار الوضعي بعده ، وإذا كان إميل لترى + ١٨٨١ E Littré أكبر تلامذة كونت قد رفض ديانة الإنسانية التي قال بها أستاذه ، فإن هذه الديانة لا يقتضيها بالضرورة الاتجاه الوضعي ، وأدخل ليترى الأخلاق مع علم النفس – الفلسفي والتجريبي – وعلم الجمال الاقتصادي والسياسي في تصنيف العلوم .

اتجاه المدرسة الاجتماعية الفرنسية :

( ١ ) عند دوركايم : ولكن نزعة التفكير الوضعي في البحث الأخلاقي قد تجلت بعد ذلك عند أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي تزعمها « إميل دوركايم » + ١٩١٧ E, Durkheim وكان أكبر أعلامها في مجال الأخلاق « ليفي بريل » + ١٩٣٩ Lévy-Bruhl وفهم الاتجاه الوضعي المعاصر في الأخلاق يقتضينا أن نقف عند هذه المدرسة :

جرى دوركايم في ركب « كونت » فجعل بدوره علم الاجتماع محور دراساته ، ومن هنا جاء اهتمامه بدراسة الظاهرة الاجتماعية توطئة لإقامة الاجتماع علماً واقعياً مستقلا ، فهي عنده تنشأ خارج شعور الفرد كحقيقة موضوعية ، تؤثر في الفرد وتوجه سلوكه وتفكيره وشعوره على غير إرادة منه ، بل ليس في وسعه أن يقاوم تأثيرها ، وهي تخضع لقوانين علمية – شأنها شأن الظواهر الطبيعية ، وهذا يبرر إخضاعها لدراسة علمية موضوعية لا تتدخل فيها أهواء الباحث وعواطفه ، وهي تنشأ بنشأة الاجتماع البشري لأنها من صنع العقل الجمعي collective mind وتتميز بصفة الإلزام والقهر ، بمعنى أنها تفرض نفسها على الأفراد فلا يملكون إلا طاعتها راضين أو كارهين ؛ وبهذه الصفة تتأكد موضوعية الظواهر الاجتماعية[١] .

---

( ١ ) يبدو القهر أو الإلزام في صور شتى ، منها ما كان عاديا كالإلزام الذي توجبه الحتمية determinism في القوانين الطبيعية ، ومنها ما يبدو في صورة جزاءات رسمية – كعقوبات القوانين الوضعية – أو غير رسمية تتمثل في استحسان المجتمع واستهجانه ، ومن هذا ما يبدو في سخرية الجماعة ونفورها من يخالف عرفها عمدا أو يستخف بقواعد المجتمع واللياقة التي تفرضها .

وقيم الأخلاق ومثلها العليا من صنف الظواهر الاجتماعية التي تنشأ باجتماع الناس بعضهم ببعض ، ولا تكون قط من صنع الأفراد ، ويكون لها من السلطان ما يمكنها من أن تفرض نفسها على الفرد ولا تتأثر به ، فهو يتلقى توجيهات المجتمع ويستجيب لها راضياً أوكارهاً ، وبهذا تكون المثل العليا وليدة المجتمع وليست من صنع فلاسفة الأخلاق ، وتمرد الأفراد عليها يؤدى إلى الانحلال والفوضى ، إذ ليست المثل إلا تعبيراً عن رغبات الأفراد فى إرضاء المجتمعات التى ينتمون إليها ، ووظيفة علم الأخلاق أن يقوم بدراستها كما هى موجودة بالفعل عند جماعة ترتبط بزمانها ومكانها .

وكثيراً ما تصطدم الواجبات الاجتماعية بعواطف الفرد ومشاعره الحقيقية ، ولكن التجربة تشهد بأن الفرد يتغاضى فى هذه الحال عن مشاعره الخاصة وينصاع لمعايير المجتمع ومثله العليا ، وهذا هو حال الفرد إزاء الظواهر — خلقية ودينية وسياسية واقتصادية أو اجتماعية بوجه أعم ، وكل من حاول التمرد على قيم المجتمع عرض نفسه لسخطه واستهجانه ، واستهدف لعقوبات مادية — تفرضها القوانين الوضعية ، أو أدبية تقتضيها سلطة للرأى العام ، بل إن الفرد حين يستجيب للمبادىء التى تفرضها الجماعة عن رضى واختيار ، لا يكون هذا دليلا على أن سلوكه يصدر عن ذاته ، بمحض حريته واختياره ، بل إن هذا يشهد بإذعانه لسلطان المجتمع عن غير تفكير فى مقاومته أو تمرد على تعاليمه ، وبهذا المعنى ذهب دوركايم إلى أن الضمير يعكس بيئة الجماعة وتلتقى فيه تعاليمها ، فالإنسان ابن عصره ووليد بيئته ، ومن هنا كان خضوعه لمعايير التقييم وقواعد السلوك وصور المعتقدات التى تفرضها الجماعة التى ينتمى إليها : وهكذا تنشأ الأخلاق عن حياة الأفراد مجتمعين ، وهم فى صراعهم المتصل ابتغاء السيطرة على قوى الطبيعة .

وربما قيل ان صفة الإلزام أو القهر الذى تتصف به الظواهر الاجتماعية لا يمنع الفرد من أن يتصدى لتعديلها ورفضها أو يقبلها عن حرية واختيار .

بل إن بعضها (كالقوانين) قد تعزى إلى فرد يقوم بوضعها (هو المشرع) ولكن دوركايم يرى أن هذا كله يقتضى أن يكون الفكر الجماعى بحيث يمهد له ويتطلبه ، ثم إن القوانين التى يضعها أفراد تنعدم قيمتها ما لم تقبلها الجماعة وترضى بنشرها — أى حينما يفقد طابعها الفردى وتصبح فى عداد الظواهر الاجتماعية .

(ب) اتجاه ليفى بريل العلمى فى الأخلاق : ونشأت مدرسة من أتباع دوركايم وتلامذته تتابع جهوده فى إقرار النزعة العلمية الواقعيـــة فى التفكير الاجتماعى ، ولسنا الآن بصدد حصر أعلامها ومعرفة الميادين التى عالجوها ، ولكن حسبنا من هؤلاء أكبر أعلام المدرسة الاجتماعية اهتماماً بدراســة الأخلاق ، ونعنى به « ليفى بريل » + ١٩٣٩ فإنه وإن كان قد سار فى التيار الذى بدأه كونت إمام الوضعية الحديثة ، ومكن له دوركايم مؤسس علم الاجتماع المعاصر ، فإنه أكبر أتباع هـــذا الاتجاه أثراً فى التمكين له فى ميدان الأخلاق ، وإليه يرجع الفضل الأكبر فى هدم الوضع التقليدى القديم للمشكلة الأخلاقية ؛ وإقامتها فى وضعها العلمى الجديد ، ولهذا آثرنا أن نقف عنده لبيان فضله فى هذا المجال :

هدم التصور التقليدى للأخلاق :

تصدى « ليفى بريل » لهدم التصور التقليدى المألوف لعلم الأخلاق — باعتباره علماً معيارياً يضع القواعد التى ينبغى أن يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى بما هو كذلك ، ثم نهض بعد إبطال هذه الدعوى بعرض وجهة النظر الوضعية الجديدة ، وتحديد المنهج العلمى الذى يقتضيه هذا التصور الجديد ، فوضع من أجل هذا سلسلة أبحاث أظهرها كتاب « الأخلاق وعلم العادات » والفصل القيم الذى وضعه عن منهج البحث فى الأخلاق ، ونشر

فى كتاب « مناهج البحث فى العلوم » ومؤدى ما يقوله نجمله على هــذا النحو[1] :

لا تقال كلمة « علم » إلا على العلوم الطبيعية وحدها ، فهى التى تحقق خصائص البحث العلمى ، من حيث إنها تتناول البحث فى الظواهر الجزئية المحسوسة بمناهج الاستقراء التجريبى وحده ، ابتغاء الكشف عن القوانين التى تفسر الظواهر وتحكم الأحداث ، بهذا تقصر دراستها على ما هو كائن ، ولا تتجاوزه إلى البحث فيما ينبغى أن يكون ، ومن ثم يكون العلم وضعياً Positilve يقنع بالوصف والتقرير ولا يمكن أن يكون معيارياً normative يدرس ما ينبغى أن يكون ، وليس هذا هو الحال فى علم الأخلاق التقليدى الذى يريد أصحابه اعتباره علماً نظرياً ومن ثم يكون فى عرفهم معيارياً ، يهدف إلى البحث فى القواعد المدبرة للسلوك الإنسانى وردها إلى مبدأ واحد — إن كان هذا ممكناً — ومثل هذا البحث لا يمكن أن يكون نظرياً إلا إذا أخذنا اللفظ بأضيق معانيه ، ولشرح ما يقصده بهذا يقول ما مؤداه أن للفظ « عملى » مدلولين ، يراد بأولها العلاقات الخلقية بين الأفراد كما تبدو فى القوانين التى تنظم سلوك الفرد والجماعة ، أما ثانى المدلولين — وهو أوسع من أن يقتصر على الأخلاق — فإن العمل فيه يراد به ما يقابل النظر بوجه عام ، كالتقابل القائم بين الطبيعة النظرية الخالصة والطبيعة التطبيقية ، ومن الممكن ، بل من الضرورى فيما يقول ليڤى بريل أن يمتد المدلول الثانى حتى يشمل الأحداث الخلقية .

## قيام التصور العلمى الجديد :

ومن الخطأ أن يتصور فلاسفة الأخلاق علم الأخلاق معيارياً من حيث

---

(١) انظر عامة Lévy — Bruhl, La Morale et la Science des Mours وقد نقلته إلى الإنجليزية اليزابث لى Lee تحت عنوان : Ethics & Moral Science, 1905 وانظر خاصة De La Méthode dans les Sciences (La Morale, par Lévy—Bruhl) وقد نشرنا مجمله فى مقدمتنا لترجمة كتاب سدچويك ( المجمل فى تاريخ علم الأخلاق ص ١٢—١٧ .

هو نظرى ، وتشريعياً من حيث هو علم ، فإن الاختلاف القائم بين علم الأخلاق النظرى وعلم الأخلاق العملى لا يشبه الاختلاف المعروف بين الرياضة البحتة والرياضة التطبيقية مثلا ، لأن موضوع الأخــلاق النظرية والأخلاق العملية لا يعدو تنظيم سلوك الإنسان ، والخلاف بينهما مرده إلى أن علم الأخلاق العملى يهبط إلى بيان الواجبات الخاصة وتفصيلها ، بينما يرتفع علم الأخلاق النظرى إلى أسمى صيغة للواجب والخير والعدل ، فهو لا يعدو أن يكون درجة أرفع من حيث التجريد والتعميم والترتيب ؛ إن علم الأخلاق العملى يقف عند دراسة المسائل الجزئية فى الأخلاق ، ويسقط من حسابه المسائل النظرية لأنها لا تخلو من عناصر مختلفة من المعتقدات الدينية والاعتبارات الميتافيزيقية فى أصل الإنسان ومصيره ومكانه من الوجود ، أو من أبحاث نفسية فى ماهية الميول الطبيعية ، أو من آراء وتحليلات قانونية فى مسائل الحقوق . . . ومثل هذه العناصر تخلع على الأبحاث الخلقية الفلسفية مظهراً نظرياً ؛ ولكنه ليس إلا مجرد مظهر .

من هذا نرى أنه لا يوجد علم نظرى للأخلاق بالمعنى المعروف المألوف ، ولا يمكن أن يوجد مثل هذا العلم من حيث إن العلم لا يمكن أن يكون معيارياً من حيث إنه نظرى ، وليس معنى هذا تعذر قيام البحث العلمى فى الأخلاق ، بل ان الملحوظ على عكس هذا أن التصور القديم الغامض للأخلاق النظرية فى طريقه إلى الزوال ، ومتى تلاشى هذا التصور احتل مكانه تصور جديد واضح يمتاز بأنه واقعى يقوم على اعتبار قواعد الأخلاق من واجبات وحقوق حقيقة واقعية ، ومجموعة من ظواهر تصلح أن تدرس بنفس الروح العلمية التى تدرس بها سائر الأحداث الاجتماعية ، وبنفس المنهج الذى يُتبع فى دراسة هذه الأحداث .

هكذا انتهى ليفى بريل إلى رفض القول بمعيارية الأخلاق ، مستنداً إلى أن العلم لا يكون إلا وصفاً للأحداث الخلقية دون أن يتجاوز الوصف

إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ، كما أنكر عمومية المثل العليا وموضوعية القيم الأخلاقية ، مستنداً إلى أن التجربة تشهد بأنها تختلف باختلاف الشعوب وعصورها ، ثم زاد فأخذ على فلسفة الأخـــلاق التقليدية أنها تقوم على مصادرتين ، مؤدى أولاهما أن الطبيعة الإنسانية واحدة فى كل زمان ومكان ، ومن ثم أمكن وضع مبادئ عامة للسلوك الإنسانى بما هو كذلك ، مع أن التجربة تشهد بأن طبائع الناس تختلف باختلافهم فى كل زمان ومكان ، وثانى المصادرتين قولهم إن الضمير فطرى مطلق ، ولهذا أخذوا يبررون أوامره منطقياً ، مع أن الضمير عنده وليد التجربة من ناحية ونسبى متغير من ناحية أخرى .

هكذا هدم ليفى بريل التصور التقليدى لعلم الأخلاق المعيارى ، ثم أخذ يشرح التصور الاجتماعى الجديد ، فجاهر بأنه يقوم على دراسة الظواهر الخلقية دراسة موضوعية وليست ذاتية ؛ ومعالجتها بنفس المنهج التجريبى الذى تعالج به الظواهر الطبيعية المادية ، وبذلك يصبح الغرض من البحث الخلقى معرفة قوانين الحقائق الاجتماعية للسيطرة عليها ما أمكن ذلك ، وقد يدهش البعض من رغبتنا فى دراسة الطبيعة الاجتماعية بنفس المنهج الذى تدرس به الطبيعة المادية — وهو المنهج التجريبى المعروف — لأنهم يتصورون أن الظواهر فى العالم المادى تجرى على قوانين ثابتة لا تقبل التغير ، أما ظواهر العالم الأدبى فإنها تخضع لتدخل الإرادة الإنسانية فى سيرها تدخلا ملحوظاً ، ولكن تاريخ البحث الطبيعى يُقرِّب إلى أذهاننا إمكان قيام الاتجاه العلمى الجديد فى دراسة الأخلاق ، فإن المدركات التى كانت من قبل حسية ذاتية قد انصبت فى قالب موضوعى خالص ، فأدى هذا إلى تغير طرأ على تصورنا للطبيعة ، وأفضى إلى مكتشفات علمية لها خطرها ، فمن ذلك أن دراسة الضوء حين أصبحت علماً تعالج ظواهره بمنهج تجريبى خالص ، قد أسفرت عن مكتشفات علمية لم يكن فى الإمكان توقعها لو لم تصطنع هذه

الدراسة هذا المنهج العلمي ، إذ اتسعت آفاق معرفتنا فوقفنا على انكسار الضوء وانحرافه ، وألممنا بالتحليل الطيفي والأشعة تحت الحمراء وفوق البنفسجية ونحو ذلك مما كان مجهولا لنا ، وهذه الثورة في تصورنا للطبيعة قد تهيأت لنا حين نقلنا الطبيعة من مجال التجربة الذاتية إلى ميدان التجربة الموضوعية ، فلماذا لا يشجعنا هذا على أن ننقل البحث في الأخلاق من مجال البحث الذاتي إلى مجال البحث الموضوعي الذي لا يستقيم إلا مع اصطناع المنهج التجريبي ؟

إن من أخص خصائص العلم أنه نزيه موضوعي ، يسعى إلى معرفة الأشياء كما هي في الواقع وبصرف النظر عن أهوائنا الذاتية ورغباتنا الشخصية ، فإذا شئنا أن نجعل الأخلاق علماً وجب أن نحرر بحثنا من رغباتنا ما استطعنا إلى ذلك سبيلا ، وأن نتوخى الموضوعية والنزاهة في دراسة الأحداث الخلقية .

وليس ثمة عقبة تحول دون اطراد « الموضوعية » في البحث الأخلاقي ، وتمنع من اندماج أجزاء جديدة من التجربة في التصور العقلي للطبيعة ، واعتبار هذه الأجزاء خاضعة لقوانين ثابتة ، وليس علم الاجتماع إلا فتحاً من فتوحات هذا النوع الجديد من البحث ، وإن كان هذا العلم قد لقي في وضعه الجديد مقاومة كانت متوقعة .

ومن السهل أن نتصور طريقة إدخال « الموضوعية » في البحث الخلقي ، فإننا نشعر شعوراً ذاتياً بالأمواج الأثيرية — من حرارة وضوء ونحوه — ومع هذا نتصورها تصوراً موضوعياً ، فمن الممكن أن نجمع بين نوعين من التصور للحقيقة الخلقية ، ذاتي وموضوعي معاً ، في وسعنا أن نتأثر بفعل المجتمع الذي نعيش فيه ، وأن نشعر بفعله وهو يتحقق فينا ، ولا يمنع هذا من أن نتصور في نفس الوقت تصوراً موضوعياً تلك العلاقات الثابتة — وهي قوانين هذا المجتمع — وسيصبح هذا الازدواج في التصور مألوفاً لنا كما كان الحال في العالم الطبيعي ، ولن يسيء ذلك لتصورنا الذاتي للأخلاق ،

فإن بحث الأصوات بحثاً علمياً موضوعياً لم يضعف من تأثير الصوت فى نفوسنا ، ولم يتلف شعورنا العميق بتوقيعات بيتهوفن وڤاجنر ، فالأخلاق بدورها لن تفقد سحرها فى النفوس عندما تخضع للبحث العلمى التجريبى ».

ويصرح ليڤى بريل بأن وسائل التوصل إلى « الموضوعية » لا تزال إلى عهده قاصرة كل القصور ، بل معدومة فيما يتصل بالأحداث الاجتماعية ، فعلم الاجتماع كان لا يزال وليداً فى مهده ، بل لم يصبح بعد علماً ، فلم يكن من الميسور إدماج الأحداث الخلقية فى الظواهر الاجتماعية ومعالجتها جميعاً بنفس المنهج الذى تعالج به ظواهر العلوم الطبيعية .

بهذه النظرة العلمية الجديدة إلى الأخلاق نهمل النظر إلى ما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى ، أى ننصرف عن التشريع المثالى إلى دراسة الحقائق دراسة وصفية تقريرية ، كما هو الحال فى كل بحث علمى ، وذلك ابتغاء التوصل إلى المعرفة التى تمكننا من أن نتحكم فى الظواهر التى اكتشفت قوانينها ، وبهذا تتلاشى الأخلاق النظرية وتبقى الأخلاق العملية التى تخضع لبحث نظرى علمى يمهد لتطبيقات تمكننا من تعديل سلوكنا وتهذيبه .

ترى مما أسلفنا أن الشرط الأول الذى يكفل تحقق الاتجاه الجديد فى دراسة الأخلاق — وهو شرط كل بحث علمى — هو تجريد الوقائع من صبغتها الذاتية وإغفال الوجهة التى تتصل بشعورنا ، والترجمة عن الوقائع ترجمة موضوعية ، وتاريخ العلوم الطبيعية يمكننا من فهم هذا الاتجاه ، فقد كانت هذه العلوم تدرس دراسة ذاتية إلى عهد ليس ببعيد ، وكانت تبحث فى موضوعات مجردة ، كالعناصر والخلاء وما إلى ذلك ، وكان علم الطبيعة فى العصر المدرسى شبيهاً بعلم الأخلاق التقليدى المعروف ، بل كان الطبيعيون السابقون على سقراط ينزعون إلى رد الكثرة التى يرونها

فى الموجودات إلى مبدأ واحد أو أكثر من مبدأ من العناصر الأساسية فى ظنهم — كالماء والهواء والنار — وكانت طريقتهم فى تفسير الأحداث الطبيعية فى الجمع أو الفصل بين اليابس والرطب ، والبارد والحار ، وبين الجواهر الفردة atoms ومثل هذا نراه واضحاً عند فلاسفة الأخلاق التقليدية ، فدراستهم ذاتية وليست موضوعية ، وموضوعات بحثهم مجردة كالواجب والجزاء والإرادة الحرة والغائية والفضيلة ونحوها ، وينزعون إلى رد الحقائق الخلقية على الدوام إلى مبدأ واحد ، أو أكثر من مبدأ واحد كاللذة والمنفعة والخير والواجب والسعادة . . . وطريقتهم تقوم فى الجمع أو الفصل بين النافع والخير واللاذ والواجب . . . وكما أن مذاهب الطبيعيين القدماء قد عجزت عن تفسير الظواهر الطبيعية فقد عجزت مذاهب فلاسفة الأخلاق المحدثين عن تفسير الوقائع الأخلاقية ، وما أشبه النزاع القائم بين دعاة المذاهب النظرية فى الأخلاق — كأتباع المنفعة واللذة والواجب والسعادة ... بالنزاع الذى قام بين هيرقليطس وأنكساجوراس وأمبدوقليس وديموقريطس بصدد مبادئ علم الطبيعة ، ولكن البحث الطبيعى قد تطور حتى أصبح علماً تجريبياً واقعياً ، وهذا هو ما تأمل المدرسة الاجتماعية أن يتم لعلم الأخلاق حتى يمتنع الخلط بين الدراسة الموضوعية والآراء الذاتية فى الأحداث الخلقية كما امتنع الخلط بين علم الطبيعة وما بعد الطبيعة ، إننا نقبل هذا الخلط فى الأخلاق لأن التفكير اليونانى لايزال — فيما يظن ليفى بريل — حيا فى عقولنا .

وهذا الاتجاه الجديد فى علم الأخلاق مرهون بمدى التقدم الذى يصيبه علم الاجتماع الذى لا يزال فى دور الطفولة ، وإلى أن نتمكن من معرفة الطبيعة الاجتماعية على نحو ما عرفنا الطبيعة المادية ، وإلى أن نستطيع إقامة سلوكنا على العلم الواقعى بقوانينه ، قد تنقضى قرون لا ندرى عدتها — فيما يعترف ليفى بريل نفسه .

هذا هو التصور العلمى الجديد فى علم الأخلاق عند المدرسة الاجتماعية الفرنسية كما أوضحه ليفى بريل ، تحولت فيه الفلسفة الخلقية إلى علم واقعى طبيعى ، أو هكذا أرادوا لها أن تكون ، وعندئذ تقتصر على وصف الأحداث الخلقية ووضع قوانين لتفسيرها ، ابتغاء التوصل إلى توجهات تنفع عمليا فى رفع مستوى الفرد والمجتمع معا ، وبهذا حاولت المدرسة الاجتماعية أن تقوض الاتجاه التقليدى فى فهم الأخلاق ، فوضعت المشكلة الخلقية وضعا جديدا غيّر كيانها ومجالها ومنهجها تغييرا كاملا ، وكان طبيعيا أن يلقى هذا الاتجاه معارضة شديدة ، يبدو هذا من المناقشات التى دارت فى الجمعية الفلسفية الفرنسية بين دوركايم وجاكوبى B.M. Jacobi ولاشلييه M. Lachelier والمراسلات التى تبادلوها وعبرت جميعها عن النزاع القائم بينهم بصدد معيارية الأخلاق ومدى اتصالها باللاهوت ونحو هذا من موضوعات ، وقد سجلت مجلة الجمعية الفلسفية الفرنسية هذه المناقشات التى شغلت جلستى ١١ فبراير و٢٢ مارس من عام ١٩٠٦ بوجه خاص(١) وكثرت فى مطلع القرن العشرين خاصة المناقشات التى تتناول علاقة الأخلاق بعلم الاجتماع ، وبدا هذا فى الجمعية الفلسفية السالفة الذكر وفى مدرسة الدراسات العليا والمقالات التى تنشرها مجلة ما بعد الطبيعة والأخلاق ، والمجلة الفلسفية وغيرها مما يعبر عن روح ذلك العصر ؛ ثم نشأت فى النمسا عام ١٩٢٨ جماعة ڤينا — وأخذت تدعو للوضعية المنطقية التى انتهت بهدم الأخلاق وغيره من العلوم المعيارية ، ولكن هذه الوضعية المنطقية قد هاجرت من النمسا إلى انجلترا وتزعّم الدعوة لها « ألفريد آير » Ayer وإلى

---

(١) نشر جان باروزى J. Baruzi فى سلسلة : Philosophes et Savants Français du XXe. Siècle فى الجزء الثالث تحت عنوان : Le Problème Morale المناقشات التى دارت فى الجمعية الفلسفية والمراسلات المشار إليها مع مختارات من كتابات دعاة الاتجاه العلمى الجديد .

أمريكا وتزعم الدعوة لها « كارنب » Carnap ، وافتقدت أو كادت تفتقد أنصارها فى فرنسا(١) .

ولكن الاتجاه العلمى فى رداسة الأخلاق لم يزل بعد قائما ، وقد أثر ليفى بريل بالذات فى معاصريه وخلفائه ، وكان أظهر المعاصرين « ألبير باييه » Alfred Bayet الذى أصدر عام ١٩٢٥ كتابه علم الظواهر الخلقية La Science des fants moreaux وحدد فيه علم الأخلاق بأنه دراسة الظواهر الخلقية دراسة علمية ، وأشار إلى فضل ليفى بريل على هذا الاتجاه ، ثم حدد مفهوم الظاهرة الخلقية وطرق دراستها فى مجال الأمثال واللغات والقوانين والعادات والآداب ونحوها ، وحاول أن يحرر الدراسات الأخلاقية من وصاية علم الاجتماع حتى تكون علما مستقلا له كيانه .

**تعقيب :**

تطلع الوضعيون إلى جعل الأخلاق علما يستند إلى المنهج الاستقرائى وحده ، وتضييق مدلول العلم على هذا النحو كان مألوفاً فى عهد أوجيست كونت ؛ ولكن معنى العلم قد اتسع بعد ذلك عند جمهرة الباحثين حتى أدخلوا فى مفهومه كل دراسة منهجية منظمة ترمى إلى معرفة الحقائق وتفسيرها فى ضوء منهج استقرائى أو استنباطى أو نحوه ، بهذا دخلت فى نطاق العلم دراسات جديدة لا تستند إلى الملاحظة والتجربة وتقوض التصور القديم لمعنى العلم ومنهجه ـــ عند أكثر الباحثين .

إن فلسفة الأخلاق قد تحولت عند الوضعيين إلى علم واقعى يدرس العادات مكتفيا بوصفها مستندا إلى الملاحظة ، وبهذا أصبح فرعا من علم الاجتماع الذى يؤملون فى إقامته علما واقعيا تجريبيا ، وقيام هذا الفرع الجديد

(١) انظر فى موقف الوضعية المنطقية من الفلسفة عامة والأخلاق خاصة كتابنا أسس الفلسفة طبعة خامسة ص ٥٩ — ٦٤ و ٢٧٠ — ٢٨١ و ٢٨٦ — ٢٩٥ و ٤٠٦ — ٤٠٨ و ٤٢٥ — ٤٢٧ و ٤٥٢ — ٤٥٥ وفى كثير من الصفحات .

من الدراسة التجريبية لا يتنافى فى رأينا مع استمرار قيام علم الأخلاق التقليدى الذى يضع المثل العليا للسلوك الإنسانى مسايرة للجانب الأسمى فى طبائع البشر ، ونعنى به الجانب الناطق — فى غير جور على الجانب الحسى منها — فإن هذا الجانب العاقل حظٌ مشترك بين الناس فى كل زمان ومكان ، واختلاف الأحكام الخلقية على الفعل الإنسانى الواحد باختلاف الزمان والمكان لا ينفى ما نقول ، لأن الاختلاف بين الناس يقوم فى تطبيقات المبادئ الكلية ولا يرقى إلى المبادئ نفسها ، فاعتبار القتل بغير موجب جريمة ، مبدأ يلتقى عنده اتفاق الناس فى كل زمان ومكان ، بالغاً ما بلغ حظهم من الجهل أو الثقافة ، ولكن الخلاف إنما يكون فى تطبيق المبدأ الكلى على الحالات الفردية الجزئية ، وهو خلاف مرده إلى حظ الإنسان من الثقافة ونوع العقيدة التى يدين بها واتجاه تفكيره ونحو هذا مما يمكن أن يؤثر فى حكمه على الحالات الجزئية(١) .

إن الفعل الذى يدخل فى نطاق البحث الاجتماعى هو الذى يصدر عن الجماعة البشرية وينشأ عنها ويلزم عن وجودها وعن حياة أفرادها مجتمعين ، وشتان بينه وبين الفعل الخلقى الذى تدرسه فلسفة الأخلاق التقليدية ، فهو يصدر عن الفرد عن اختيار حر وتعقل للموقف وتدبر لظروفه ، مع التسليم بأن الحرية نفسها مقيدة بشخصية صاحبها التى ساهمت الجماعة فى تكوينها ، وإذا لم يتوافر ركنا الحرية والتعقل تنتفى التبعة الأخلاقية التى لا تستقيم بغيرهما مجتمعين ، فهذا الفعل الخلقى أكبر من أن يكون صدًى للجماعة البشرية واستجابةً لعرفها وتقاليدها ، وكثيراً ما تكون طاعة الفرد لتقاليد الجماعة وعرفها — متى كانت فاسدة — متنافية مع المُثل العليا الإنسانية كما يتصورها علماء الأخلاق ، فإن هذه المثل تقوم فى باطننا وتنشأ فى ضميرنا ويوحى بها العقل مستقلا عن الهوى بعيداً عن التقليد أو ما يدخل فى معناه ،

(١) انظر فى تفصيل هذا الرأى مقدمة الطبعة الثانية فى هذا الكتاب .

فهى – فيما يقول فردريك رو : إرضاء للضمير الفردى بعد تفكير فى البواعث والدوافع والموانع ، وبعد مشورة واحتياط مخافة الوقوع فى الأخطاء ، إنها إيثار لفعل بعينه على أفعال كثيرة قد تكون صدى لعرف الجماعة البشرية ، إنها اختيار لطريقة التصرف قد لا يسنده عرف ولا يؤيده تقليد ، إنها تنبع من العقل ، ومعنى هذا أن الأخلاقية الصحيحة ترفض رد الإلزام الخلقى إلى سلطة تقوم خارج الذات – كالعرف الذى قال به الوضعيون ، أو الدين الذى انتصر له متأخرو رجال اللاهوت ، أو الدولة ممثلة فى حاكمها السياسى – كما قال هوبز – وتلح الأخلاقية الصحيحة فى رد الإلزام الخلقى إلى باطن الذات ، إلى العقل الذى يعرض للبحث فى غاية الإنسان بما هو إنسان .

وقد ظهر الاتجاه الاجتماعى فى عصر اضطراب فيه التفكير الأخلاقى ، ففى إنجلترا أخذ المذهب النفعى ينمو على يد جون ستورت مل + ١٨٧٣ وظهرت نظرية سپنسر + ١٩٠٤ التى أقامها على أسس نفعية وأفكار اجتماعية وسياسية أدت إلى اعتبار الأخلاق مجرد تاريخ للمشاعر البشرية يتطور تلقائيا من الفردية إلى الغيرية ، وفى غيره تأثر المفكرون بنظرية التطور التى أخذ يبشر بها دارون + ١٨٨٢ وأتباعه ، وبرزت فكرة الحياة واحتلت مكانها فى عقول المفكرين بعد الحرب السبعينية ، وانتهى الأمر ببعض فلاسفة الألمان من أمثال نيتشه + ١٩٠٠ إلى إنكار الأخلاق التقليدية ومهاجمة القوانين الأخلاقية بحجـة أنها تعوق تطور الإنسانية إلى مرتبة الإنسان الأعلى « السوپرمان » لأنها أخلاق أنعام تبشر بالضعف والخور . . . وجاء كونت بعد الدمار الذى حاق بفرنسا بعد ثورتها المدمرة ، فتملكته – مع غيره من المفكرين – رغبة ملحة فى الإصلاح والتعمير ، والذين يتعجلون الإصلاح يفتقدون على الدوام الثقة فى القيم الأدبية . . . ووراء هذا كله نجحت المخترعات التى تقوم على نظريات العلم الطبيعى فى تيسير

حياة الناس ، فافتتن الكثيرون بمناهج التجربة حتى زهدوا فى غيرها من مناهج العقل ، وعلقوا على العلم آمالا ضخمة . . . تبدد الكثير منها بعد ذلك !

ومع هذا كله لم تكن دعوة الوضعيين جديدة من كل وجه ، فقد سبق إلى القول بمقوماتها أقرانهم من الحسيين منذ أقدم العصور ، فأنكروا كل ما وراء الواقع من حقائق إبستمولوچية وقيم أخلاقية ، وبالتالى استخفوا بكل مفكر يضيع جهوده فى مثل هذه الأوهام !

ومع قدم الأصل الذى صدرت عنه الوضعية فإن « كونت » إمامها فى العصر الحديث لم يلتزم القواعد التى بشر بها ، فلم تبرأ قوانينه من المسحة الذاتية ولم تخل من الطابع الميتافيزيقى ، ووضح للكثيرين بعده بطلان قانون الأطوار الثلاثة الذى أقام عليه فلسفته ، وأكد تاريخ الفكر أن العقل لم يبدأ لاهوتيا ويتدرج ميتافيزيقيا وينتهى وضعيا علميا ، — كما توهم كونت[1] .

وتبين المعاصرون من علماء الاجتماع أنفسهم تعسف دور كايم فى الفصل القاطع بين الفرد والمجتمع ، ورد الظاهرة الاجتماعية إلى الجماعة وحدها ، وجعلها ملزمة قاهرة للأفراد ، فى غمرة هذا التعسف افتقد الإنسان حريته وكرامته ، وضاعت حقيقة يؤكدها اليوم جميع الاجتماعيين ، هى قيام تأثير متبادل بين الفرد والمجتمع ، وهذه نقطة لها خطرها فى تفنيد الموقف الوضعى ، ولهذا وجب أن نقف عندها :

كانت النزعة الفردية **L'individualisme** قوية فى القرن الثامن عشر — ولعلنا لاحظنا فى مجال الأخلاق كيف ارتدت الأخلاقية ( فى المذاهب الثلاثة الكبرى المذكورة فى أول الباب التالى ) إلى ذات الفرد مهملة سلطة المجتمع — ولكن القرن التاسع عشر قد تصدى لمقاومة هذه الفردية

---

( ١ ) انظر فى عرض هذا القانون ومناقشته كتابنا : أسس الفلسفة ط ٥ ص ٢٨٥ — ٦ .

وتغليب النزعة الجماعية ، وكان من دلالات هذا نهوض كونت بإقامة علم الاجتماع والانتصار لسلطة المجتمع رداً على الفردية التى اعتقد أنها كفيلة بنشر الفوضى والتحلل ، وفى مطلع القرن العشرين ارتد المفكرون إلى الفردية ، ونشأ المذهب التاريخى L'Historicisme على يد « بندتو كروتشه » Benedetto. Croce ١٩٥٢ + و « آرون » Ramond Aron وبه أصبح نشاط الذات مركزاً يدور حول كل شىء ، فإذا كان « كونت » وأقرانه من مفكرى القرن التاسع عشر قد زعموا أن التاريخ يوجه الفرد ، فإن أصحاب المذهب التاريخى يقولون إن الفرد هو الذى يحدد معنى التاريخ ، واشتدت صيحات الاحتجاج على طغيان المجتمع على حرية الفرد ، وتجلى هذا عند القصاصين والفنانين والاقتصاديين ممن رفضوا سيطرة الحكومة والهيئات على النشاط الاقتصادى ، ورأوا فى حرية التصرف عند الفرد مصدر ثراء لا يخفى ، وجرى فى التيار طلاب الحرية السياسية والداعون إلى حقوق الإنسان ؛ وفى ميدان علم الاجتماع تجلى الخلاف بين « دوركايم » و« تارد » Tarde فى مطلع القرن العشرين ، فجاهر تارد — ردا على دوركايم — بإرجاع الظواهر الاجتماعية إلى الظواهر النفسية المتبادلة بين الأفراد عن طريق التقليد الذى يوجد بين الأفراد ، وجعل الضمير الاجتماعى مجرد انعكاس لضروب مختلفة من هذا التقليد .

ويقول « إميل بربيه » إننا إذا أخذنا بوجهة النظر التى قال بها « چورچ جورڤتش » Georges Gurivitch فى مؤلفه الحديث « الاتجاه الحالى لعلم الاجتماع » قلنا إن المناقشة فى موضوع العلاقة بين الفرد والمجتمع قد أصبحت اليوم غير ذات موضوع فمن المستحيل أن ننظر اليوم إلى الفرد والمجتمع كما لو كان كل منهما منعزلا عن الآخر ومستقلا بذاته — وقد انتهى « چون ديوى » + ١٩٥٢ Dewey بعد البحث فى آراء الكثيرين من علماء الاجتماع المعاصرين إلى أن لفظى الفرد والمجتمع غامضان غموضاً شديداً ، وأن هذا الغموض سيستمر قائما طالما اعتبر الفرد والمجتمع لفظين متضادين —

وقد رفض المعاصرون من علماء الاجتماع — فرنسيين وأمريكيين — رأى دوركايم الذى اعتبر فيه الفرد دمية يحرك المجتمع خيوطها ، وتخضع لنظام لا دخل لها فى وضعه إطلاقا ، فذهب « مارسل موس » Marcel Mauss إلى أن الإنسان يتصف بجميع الصفات التى يتصف بها المجتمع بأكمله ؛ وصرح « كيڤلييه » Cuviller فى كتاب وضعه حديثاً تحت عنوان « محصل علم الاجتماع » بأن الفضل فى إيضاح العلاقة بين الفرد والمجتمع مرده إلى علماء النفس الذين عالجوا البحث فى المشكلة الخاصة بمعرفة الآخرين ؛ فرفضوا الرأى الذى ذهب فيه علم النفس التقليدى إلى أن معرفة الآخرين تتم نتيجة استدلال يقوم على المقارنة ، واعتبر شعورنا عالما صغيرا مغلقا ، فذهب المعاصرون من علماء النفس إلى أن الطبيعة البشرية لا توجد كاملة منذ ولادة الإنسان ، بل يكسب الإنسان وجودها بالتدريج أثناء حياته فى المجتمع . . . وصفوة القول أن الفرد فى نظر المعاصرين من الاجتماعيين والسيكولوچيين مركب تركيبا اجتماعيا يتعذر الفصل بين أجزائه[1] .

بهذا يتداعى أساس النظرية الوضعية فى فصل الفرد من المجتمع ، وجعله كائنا سلبيا يتلقى نظاما لم يشترك قط فى وضعه ، ولا يملك إلا طاعته راضيا أو كارها ، بل قد يساعدنا فهم العلاقة المتبادلة بين الفرد والمجتمع على أن ننتهى إلى القول بأن الضمير الأخلاقى لا ينبع من ذات الإنسان وحده ولا من خارجها وحده ، فإن الباطن مرتبط بالتجزئة أشد ارتباط وأقواه ، والتجربة فيما يقول رو Rauh لا تخلق الضمير وإن كانت تضعه موضع الاختبار ، تماماً كما يحدث فى علم الطبيعة حين توضع نظرية من نظرياته موضع اختبار بسبب تجربة جديدة ، والفلسفة فى أيامنا الحاضرة ترى — فيما يقول إميل بريييه — أن الحياة الأخلاقية حياة إنسانية ، أى حياة

(١) اقرأ فى تفصيل هذا كتابا صدر عام ١٩٥٤ لمؤرخ الفلسفة إميل بريييه :
**Emile Bréhier, Les Thèmes actuels de la philosophie, ch. VII, p. 34 ff.**

كائن يرتبط فى جوهره بغيره ويعيش وسط جماعة ، ومن ثم كان القول بحياة الإنسان حياة روحية خالصة بعيد عن طبيعته بُعد القول بحياته حياة حيوانية خالصة ، كما أن تصور حياة الفرد منعزلا بعيد عن الأخلاق بُعد حياة الفرد الذى يذوب فى المجتمع ويفنى فيه ، وسنعود إلى هذه النقطة فى الفصل الذى نعقده على المثالية المحدثة .

إن الوضعية ترى أن الأخلاقية تقوم فى طاعة الفرد لمواضعات المجتمع ، ولكن ما الحال إذا كانت مُثل المجتمع العليا هزيلة مريضة ؟ كيف تقوم الأخلاقية فى إقرار فساد البيئة وتوكيد مثلها المريضة ؟ إن الأخلاقية لتتمثل عندئذ فى الثورة على الأوضاع البالية والتمرد على القيم التافهة ، ابتغاء إصلاحها أو وضع قيم سليمة جديدة تأخذ مكانها ، وعندئذ يتبين الناقد المحايد أن القيم الجديدة قد صدرت عن الفرد رجعا لفساد المجتمع ، وإن كان هذا الفرد نفسه لم يبرأ من تأثير المجتمع الذى يعيش فيه ، وبهذا التمرد يتم التطور الروحى وبغيره يقف المجتمع وتجمد الأخلاق ويتعذر التقدم .

وإذن فالتمرد على القيم الموجودة من مقتضيات الأخلاقية لا محالة ، بشرط ألا يفضى هذا التمرد إلى الموقف التشاؤمى الذى انتهت إليه الفلسفات الوجودية المعاصرة Existentialism ومؤداه انهيار جميع القيم فى نظر الفرد ، وعندئذ ينفر من القيم الشائعة فى كل صورها ، ويرفض كل سلطة تحاول أن تملى عليه وضعا ، وبهذا تتأكد حرية الفرد وتتوطد إرادته ، هذه هى دعوى الوجودية ، وهو ما لا نريد أن ينتهى إليه الفرد الذى يتمرد على قيم المجتمع حين تبدو فى نظره مريضة بالية .

بقى أن نقول بعد هذا كله أن مآخذ الاتجاه الوضعى لا تكفى لإنكار فضله ، فقد كشف عن العلاقات التى تربط بين الحياة الخلقية والحياة الاجتماعية ، وإذا كان قد جسّم المجتمع حتى امّحت إلى جانبه شخصية الفرد ، فقد ظهر من الباحثين أمثال « كارلايل » T. Carlyle — من

جسموا الفرد ( البطل ) وقالوا إنه هو الذى يُوَجه التاريخ[١] ، وهذا بالإضافة إلى ما قلناه عن اتجاه المذهب التاريخى فى هذا الصدد ، وكلا الاتجاهين ينطوى على غُلو وانحراف كما قلنا من قبل .

وقد كشفت الوضعيـــة والدراسات الأنثروبولوچية عن أصول الأخلاقية ، فوقفنا على الكثير من أسباب الكف والتحريم التى كنا نردها إلى المثل العليا بمعناها التقليدى ، وعرفنا أنها بقايا تخلفت عن نظام الطوطم وتولدت عن طرق التفكير البدائى ، وإن كان القول بأن القانون الخلقى قد نشأ عن خرافات قديمة وتولد عن منافع فات أوانها ، خليق بأن يثير عند صاحبه الشك فى قيمة القانون الخلق[٢] .

حسبنا هذا عن موقف الوضعية الفرنسية من الأخلاق ، ولنعقب عليه بفصل نفرده للحديث عن موقف الفلسفة العملية الأمريكية من الأخلاق[٣] :

---

( ١ ) انظر Carlyle's Heroes & Heroworship ( الكتاب كله يدور حول الفكرة التى أشرنا إليها ) .

(2) Cf. W.D. Ross, The Right & the Good, p. 13—5

( ٣ ) فى عرض المذهب ونقده تراجع المصادر المذكورة فى هوامش الفصل ، ثم الفصل الثانى من كتاب M. D. Porodi's Le Problème Morale et La Pemee Contemporine

# الفصل الخامس

## موقف الفلسفة العملية ( البرجماتية ) من الأخلاق[1]

الجو الذى ظهرت فيه النفعية العملية البرجماتية – علاقة هذا الاتجاه بالحياة العملية بوجه عام – موقف العمليين عامة من الأخلاق – موقف وليم چيمس من الدين والأخلاق – موقف چون ديوى من المشكلة الأخلاقية – تعقيب .

### الجو الذى ظهرت فيه النفعية العملية ( البرجماتية ) :

كانت أظهر صور النفعية فى أواخر القرن الماضى نفعية الحدسيين كما بدت عند هنرى سدچويك + ١٩٠٠ ونفعية التطوريين كما تمثلت عند هربرت سبنسر + ١٩٠٣ ، وفى النصف الأول من قرننا العشرين تفرعت النفعية وجرت فى قنوات شتى ، ولكن فرعاً من هذه النفعية المعاصرة قد انتصر له طائفة من الفلاسفة الأمريكيين بوجه خاص ، عرفوا كيف ينفثون فيه القوة والحياة ، هذا الاتجاه الجديد فى النفعية قدساير النزعة التطورية فى التماس العمل المثمر ، والانصراف عن العلم المجرد إلى المنفعة المجدية ، وخالفها فى اعتبار المعانى العقلية تعبيراً عن مطالب الكائن الحى ، غايته حفظ حياته و مساعدته على التطور إلى الكمال ، كما خالف الحدسيين والعقليين فى اعتبار هذه المعانى مبادئ كلية ضرورية ؛ وإذا كان التطوريون من أمثال سپنسر قد ردوا هذه المطالب إلى أثر البيئة فى الكائن الحى ، فقد عكست هذه النفعية المعاصرة هذه الآية ، وردت البيئة إلى أثر مطالب الكائن الحى ومطامحه ؛ وكانت الغاية التى تختفى وراء هذا كله هى

---

( ١ ) انظر فى بيان هذه الفلسفة كتابنا أسس الفلسفة طبعة خامسة ص ٦٥ – ٦٩ و ٧٨ وما بعدها و ٤٠٢ – ٤٠٦ و ٤٠٩ – ٤١١ وفى موقفها من الأخلاق . انظر كتابنا مذهب المنفعة العامة الفصل الرابع من الباب الثالث ص ٢٥٨ وما بعد .

المنفعة المثمرة ، ومن ثم كانت نظريات العلم فى نظر العمليين مجرد فروض واحتمالات ، معيار الصدق فيها هو مدى ما يحققه الفرض من وجوه النفع العملى ، ومن هذا جاز فى منطق هذه النفعية أن يوضع لحل المشكلة الواحدة مجموعة من المذاهب قد تصدق كلها أو يصدق الكثير منها فى وقت واحد ، متى أفضت هذه الفروض إلى تحقيق منفعة ! أما الحق لذاته والباطل لذاته — بصرف النظر عما يترتب عليهما من وجوه النفع أو الضرر — فحديث خرافة !

### علاقة هذا الاتجاه بالحياة العملية بوجه عام :

تجلت هذه المنفعة الموغلة فى الفلسفة العملية — البرجماتية Pragmatism فى أمريكا بوجه خاص ، فتعزى الخصائص التى تميزها إلى بيرس + ١٩١٤ C.S. Peirce وشيلر + ١٩٣٧ F.C.S. Schiller ووليم چيمس + ١٩١٠ W. James[1] وإلى الأخير تنسب بعض المعالم العامة التى تميز التفكير الأخلاقى ، وإن كان چون ديوى + ١٩٥٣ J.Dewey[2] هو الذى فصل فى بيان موقف البرجماتية من الأخلاق كما سنعرف بعد قليل . بل كان وليم چيمس شديد الإعجاب بسلفه « چون سيتورت مل » أكبر أعلام النفعية التقليدية حتى أهدى كتابه « البرجماتية » إلى ذكرى مل الذى أخذ عنه وضوح العقل البرجماتى لأول مرة ، وتخيل أنه لو كان حيا إلى عهده لكان قائد هذه الحركة العملية !

وقد اعتبر چيمس مذهبه العملى نظرية إبستمولوچية فى ماهية الحق ،

---

(1) W. James, Pragmatism. A New mane for Some old ways of thinking

وقد ترجم إلى الفرنسية وقدم للترجمة برجسون ، ويعترف چيمس بأنه لايحب اسم البرجماتية ولكن أوان تغييره قد فات !

( ٢ ) لهذه الفلسفة وأنصار خارج أمريكا منهم فى الجزيرة البريطانية شيلر وفى فرنسا Le Roy وفى إيطاليا پاپينى Papini ولكنها لم تمكن لنفسها إلا فى الولايات المتحدة ، لأن العقلية الأمريكية عقلية عملية نفعية على نحو قد لا يكون له نظير حتى فى إنجلترا ! !

ومنهجاً فلسفياً لإقرار الحقيقة واتفاق الرأى بصددها : (١)« كان أتباع المذهب الصورى أو النزعة المنطقية من الرياضيين والمناطقة (Formalism) يرون أن الحق معنى مطلق يقوم مستقلا عن تجارب الإنسان ، أو صفة عينية تقوم فى الموجودات مستقلة عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده ، فرفض أصحاب الفلسفة العملية هذا التصور ، وأنكروا إمكان وجود حقائق موضوعية وقيم مطلقة ، واعتبروا الحقيقة اختراع شىء جديد وليس اكتشاف شىء موجود ، ومقياسها يقوم فى مدى نفعها فى دنيا العمل ، إذ ليس للحياة من هدف إلا العمل المنتج ، من هنا وجب أن يسخّر العقل فى تيسير حياة الإنسان وإشباع رغباته ، وألا يشغل نفسه بالبحث فى حقائق الأشياء وطبائع الموجودات إلا متى حقق البحث نفعاً ، بل أوجبوا على الإنسان أن يهتم بوضع الخطط التى تمكننا من السيطرة على الأشياء وتسخيرها لصالح الإنسان ، ويصدق الحكم بمقدار ما تشهد التجربة بفائدته عقليا وعمليا ، ومن هنا كان معيار الصواب هو المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل النظرى ، إن الفكرة الصادقة هى التى تعمل بنجاح فى تجاربنا فى الحياة ، إذ ليس الحق إلا مجرد حادث يعرض لفكرة فتصبح صحيحة بما تحقق من عمل ، وشاهد الصدق فيها قدرتها على تمكين الإنسان من السيطرة على الأشياء ، إن الفكرة خطة للعمل ، ومحك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة Cash-value فى دنيا الواقع .

وإذا كانت الوضعية قد رفضت التسليم بالحقائق المطلقة والقضايا الميتافيزيقية ، فإن الفلسفة العملية لا تتردد فى قبولها واعتبارها صادقة متى كانت مفضية إلى نفع يتحقق فى حياة الإنسان .

---

(١) انظر فى تصوير هذه الفلسفة كمنهج ونظرية وفى شرح دلالتها كتاب جيمس السالف الذكر فى المحاضرة الثانية (ص ٤٣ - ٨١ من الطبعة الحادية والعشرين وقد صدرت عام ١٩٤٣ )

### موقف العمليين عامة من الأخلاق :

وفى هذا الجو صدر موقفهم من الأخلاق ، فقياس الخير والشر فى مجال الأخلاق هو نفسه مقياس الحق والباطل فى مجال المعرفة ، هو منفعة الإنسان ، وقد اتفق العمليون مع السوفسطائية فى رد القيم إلى الإنسان ، ولكنهم خالفوا السوفسطائية فى جعل الإنسان — وليس الفرد — معيار هذه القيم ، فقصدوا بهذا التجربة الإنسانية — وهى تجربة تصطبغ فى نهاية المطاف بطابع اجتماعى .

إن الخير فى نظر العمليين هو الحل الموفق لكل ما يعوق اضطراد التقدم الاجتماعى ، وهو الذى يسهم فى حل مشكلة تواجه الإنسان ، والقيم بمختلف صورها — خلقية أو جمالية أو منطقية أو اقتصادية — تُعدّ فى نظر العمليين نسبية تتوقف على الأغراض التى تستهدفها ، إنها مجرد وسائل لتحقيق غايات — هى الخبرات بوجه عام —

### موقف وليم جيمس من الدين والأخلاق :

رأى « بيرس » أن معنى الفكرة يتوقف على آثارها العملية فى حياة الإنسان ، فالكلمة أو العبارة مشروع للعمل أو خطة لحل إشكال ، وكل فكرة لا تتحول عند صاحبها إلى سلوك ناجح فى دنيا الواقع فهى باطلة ، ومثل هذا يقال فى المعتقدات الدينية والمفاهيم الأخلاقية .... فالحق أو الخير يقاس بمقياس العمل المنتج وليس بمنطق العقل المجرد — كما كان الحال عند أصحاب النزعة الصورية من الفلاسفة ؛ وسار وليم جيمس فى هذا الطريق نفسه ، فالفكرة أو المعتقد لا يُطلب لذاته ، وإنما يُطلب لترقية حياتنا وتحقيق أغراضنا ، إن الحق أو الحق كالسلعة المطروحة فى السوق ، قيمتها يحددها الثمن الذى يُدفع فيها فعــلا — هو القيمة المنصرفة Cash-value .

وقد أخذ التفكير الأخلاقي يتميز في كتاباته حتى أكد في كتابه إرادة الاعتقاد Will to believe أن الخير يقوم في إشباع مطالب الإنسان وتحقيق رغباته ، وتحقُّقُ الخير إنما يكون بالنجاح في تجربة من تجاربنا في الحياة وكثيراً ما نضطر إلى إتيان أفعال دون أن يكون لدينا مبرر عقلي للقيام بها ، وقد نتوقف عن عمل أو نتجنبه دون أن يكون لدينا مسوغ نظري لذلك ، ومعنى هذا أن من حقنا أن نعتنق مبدأ خلقيا أو معتقدا دينيا لا يحملنا على اعتناقه تفكيرنا النظري المجرد ، بل تدعونا إلى اعتناقه مطالب الحيـــاة ومقتضياتها ؛ واعتناق الإنسان لمبدأ على أمل أن يكون نافعاً أفضلُ من رفض اعتناقه مخافة أن يكون باطلا ، والمبدأ أو المعتقد الذي يكفل سعادة الإنسان حق ، وطاعته واجبة حتى ولو عجز العقل النظري عن إقامة الدليل المنطقي على صوابه !

وقد كان چيمس منذ نشأته يميل إلى التدين ، وقد برر التدين تبريراً فلسفياً سيكولوچيا ، فأقام الدين على التجربة وحاول أن يطبق عليه منهجه البرجماتي ، وكانت دراساته في هذا سيكولوچية برجمانية ، ويبدأ چيمس بالقول بأن الإيمان الديني هو مجرد استعداد للسلوك والإلحاد مجرد فرض ميت ، وليست العقيدة عنده إلا مجرد فرض أمكن تحقيقه عند صاحبه تجريبياً والاعتقاد يتحقق بالتجربة عن طريق ما يترتب عليه من نتائج نافعة ، وكان چيمس حريصاً على أن يثبت أن اعتناق الدين والإيمان بالله حق ، لأنه يتحول عند المؤمن إلى سلوك ناجح في حياته ، فالإيمان يساعد صاحبه على احتمال الكوارث ويجعله أقدر على الصبر والعمل ، بعكس الإلحاد الذي إذا نزلت بصاحبه كارثة قد تدفعه إلى الانتحار أو اليأس من الحياة والتوقف عن العمل .

هكذا يكون الفعل الذي يأتيه الفرد خيراً متى تحول عند صاحبه إلى سلوك ناجح في حياته ، وخيريته تتوقف على تقدير صاحبه ، ومن هنا ذهب إلى أن الفعل الفاضل هو الذي يشبع عند صاحبه رغبة أو يحقق له منفعة ، وبمقدار ما تكون هذه النتيجة بمقدار حظه من الخير ، هذه قاعدة الخير

عند الفرد وهي نفسها معيار الخير عند الجماعة ، فالمثل الأعلى هو الذى يشبع أكثر ما يمكن من رغبات الإنسان ، وكل إنسان أعلم بظروفه ، فالأمر متروك لتقدير كل فرد ، إذ ليس من شأن الفلسفة الخلقية أن تقدم للناس المواعظ التي تصلح لكل إنسان . . . . وهكذا امتنع وجود مثل عليا عامة أو مبادئ خلقية مطلقة تصلح لكل إنسان فى كل زمان ومكان ، كما كان يقول أصحاب المثالية من الأخلاقيين ، وإن لم يمنع هذا من القول بأن البرجماتية قد أقرت قاعدة لجميع الناس : هى معيار الحق ومقياس الخير وغيره من القيم ، هذه هى القاعدة التي تقول إن الفكرة أو المبدأ حق متى تحول عند معتنقه إلى سلوك ناجح فى حياته ، وهكذا سُخّر العقل فى الفلسفة البرجماتية لتيسير أسباب الحياة وإشباع الرغبات ، ولم يُعدْ معنياً بالبحث عن حقائق الأشياء ووضع المبادئ المطلقة والمثل العليا ونحوها مما قالت به الفلسفة المثالية[1] .

## موقف جون ديوى من المشكلة الأخلاقية :

وجاء « جون ديوى » فاحتلت المشكلة الأخلاقية مكان الصدارة من فلسفته[2] ، وكان هذا مما يميزه عن سالفيه ، وإن سايرهما فى فلسفتهما فحاول بدوره تطبيق مناهج العلم على التفكير الفلسفى ، واتفق معهما فى القول بأن الفكرة لاتكون صوابا ما لم تتحول إلى سلوك ناجح فى حياة الإنسان ، فالحق هو النتائج الموفقة التي تترتب على اعتناقه ، وجاهر « ديوى » بأن الفكرة هى اقتراح لحل إشكال ، أو خطة للتغلب على صعوبة ، أو مشروع للتخلص من مأزق ، فهى فى كل الحالات أداة

---

(١) انظر من كتب جيمس خاصة كتاب W. James, Pragmatism وكتاب The will to Beleve

(٢) راجع من كتبه خاصة Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality وقد كتب فيه الشطر الثانى والأجزاء الأولى من الثالث ) – وكتاب Theory of Valuation

للعمل ، وبمقدار نجاحها فى توجيه سلوك الإنسان بمقدار حظها من الصواب ، يجاهر « ديوى » بأن الحق هو التحقق من منفعة الفكرة بالتجربة ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر ، والحياة عنده توافق بين الفرد مع بيئته ، فالعقل أداة لترقية الحياة وليس وسيلة للمعرفة ، وصواب المعتقد مرهون بأثره أى « بقيمته المنصرفة » كما قال چيمس من قبل ، وأصبح صواب الفكرة أو المبدأ معناه تكيفه مع حياة الآخرين ومعتقداتهم لا مع حياة صاحبة العملية وحدها ، والفكر فى كل صوره — ابستمولوچيا أو أخلاقيا أو غير ذلك — أداة لخدمة الحياة ، والإنسان لا يزاول التفكير متى جرت حياته لينة ناعمة ، وإنما يباشر التفكير حين يعوق رغباته عائق فيفكر لكى يتخلص من هذا العائق ويتغلب عليه .

لم يفصل « ديوى » بين الفكر والحياة ، بل انتهى إلى القول بأن الحضارة ليست إلا وليدة الفلسفة ، وأن الفلسفة بدورها من نتاج الحضارة ، وليس ثمة فارق حاسم بين الفلسفة ودورها فى تاريخ الحضارة ، فإذا عرفت مهمة الحضارة وحددتَ خصائصها التى تميزها أدركتَ تعريف الفلسفة نفسها ، وظيفة الفلسفة أن تنشئ نماذج يجرى على نمطها التفكير ويسير بمقتضاها السلوك ، وبها تتقدم الحضارة ، وبغير الفلسفة لا تكون حضارة ، بل استخدم « ديوى » فى إيضاح وظيفة الفلسفة التعبير الذى قاله من قبل « كارل ماركس » إمام الاشتراكيين « إن مذاهب الفلسفة منذ الماضى السحيق قد اقتصرت على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى ( عقليا أو تجريبيا ) ولكن مهمة الفلسفة ينبغى أن تكون العمل على تغييره ، » وبتغير العالم يغير الناس أنفسهم ويستحدثون قوانين جديدة تهيمن على مجرى التاريخ » .

هذه هى نظرة « ديوى » إلى الفلسفة بوجه عام ، فماذا تكون نظرته إلى الفلسفة الخلقية وموقفه من المثل الأعلى ؟

طبق ديوى مناهج البحث العلمى على القيم من حق وخير وجمال ؛ فانتهى إلى رفض مذاهب الأخلاقيين السابقين من المثاليين العقليين ، والواقعيين من التجريبيين والوضعيين على السواء ، هاجم المثالية لأن الأخلاق قد تحولت على يد المثاليين إلى علم صورى بعيد عن الواقع ، إذ ردوه إلى مجموعة من المبادئ الثابتة المطلقة يفرضها فلاسفة الأخلاق وهى أبعد ما تكون عن واقع الحياة ومقتضياتها ، وأنكر محاولاتهم كشفَ غايات قصوى ومبادئ عليا ثابتة تتخطى الزمان والمكان ولا تتغير بتغير الظروف والأحوال ، وأنكر « ديوى » مذاهب النفعيين من التجريبيين لأنهم ردوا الأخلاق إلى تحقيق مصالح ذاتية ورغبات شخصية ، وإن حمد لهم تعليق الأخلاقية على نتائج الأفعال دون بواعثها ، وسلم بأن القيم الأخلاقية تظهر على الدوام متصلة برغبة أو مصلحة ( كما قال برترند رسل ) ، ورفض موقف الوضعيين من الأخلاقيين لأنهم يردون المثل العليا إلى المجتمع ؛ و« ديوى » يرفض رد المُثُل والمبادئ إلى سلطة خارجية ، فهى عنده ليست من وضع الفلاسفة كما قال المثاليون ولا هى وليدة اجتماع الناس بعضهم ببعض كما قال الوضعيون ، ولا هى من وحى السماء كما يقول رجال الدين ، وإنما تنشأ المثل العليا نتيجة لظروف الإنسان ، تنبعث من محيطه وتهدف إلى تغيير حياته ، وهى تتغير وفاقا للظروف ، لأنها مجرد أدوات يستخدمها الإنسان لخدمة حياته ، إن مذهب الذرائع Instrumentalism عنده يقول إن الأفكار والمُثل والمبادئ مجرد ذرائع ووسائل يستعين بها الإنسان فى توجيه سلوكه إلى حيث تتحقق مطالبه وغاياته .

هكذا أنكر « ديوى » وجود مبادئ ثابتة فى التقاليد الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والدينية والعلمية ، ونزع إلى الإصلاح الذى يغير من كل شىء حتى يجعله ملائما لظروف الحياة متمشيا مع روح العصر الصناعى الجديد ، وقيم الأخلاق ومُثُلها تنشأ نتيجة المواقف التى يقفها الفرد

إزاء المشاكل التى تعترضه ، والفرد فى هذا النشاط يستهدف المستقبل ، فيهتم بنتائج مواقفه التى تغير أوضاع الأشياء ، وتساعد على حل المشكلات التى تعترضه .

بهذا أصبح الخير خطة يراد بها تخليصُ الإنسان من ورطة ، أو إنقاذُه من موقف مغلق ، وارتبطت قواعد الأخلاق ومثلها بالمواقف التى نعالجها ، ومن هنا تعذر وضعها مقدما أو اعتبارها عامة مطلقة ثابتة أو أوامر قصوى كما يزعم المثاليون ، بهذا تصبح الفلسفة الخلقية أداة كد واجهاد ونشاط ، وكان الخطأ عنده حصرَها فى مثل أعلى أو مُثُل تهبط من السماء أو يفرضها المجتمع أو يضعها الفلاسفة ويُلزَم بها الناس ، إن « ديوى » لا يهتم بالحقائق أو القيم فى ذاتها لأنها عنده أدوات للنجاح فى الحياة ، ووظيفتها أن تحقق للإنسان أهدافه ومطالبه فى مجتمع صناعى ديمقراطى كالمجتمع الأمريكى .

والذى يميز الفلسفة البرجماتية عند كبار أعلامها أنها عند تقرير الحقائق ووضع القيم رفضت موقف المثاليين والواقعيين على السواء ، رفضت الرجوع إلى الأفكار السابقة لمعرفة مدى اتساق الفكرة الجديدة مع هذه الأفكار كما كان يفعل أصحاب المثالية ، ورفضت كذلك الرجوع إلى الماضى ، إلى الواقع لمعرفة مدى مطابقة الفكرة له كما كان يقول أصحاب الواقعية التقليدية ، حرصت البرجماتية على الانصراف عن الماضى إلى المستقبل ، فاهتمت بنتائج الفكرة لمعرفة صوابها أو خطئها ، وحرصت فى الأخلاق على معرفة الآثار التى تترتب فى سلوكنا على المبدأ الخلقى لمعرفة مدى صحته ، فالآثار الطيبة تساعد صاحبها على حل مشكلاته وهذا عندها هو معيار الحقائق ومقياس القيم جميعاً .

تعقيب :

هذه هى الفلسفة العملية التى يقول أصحابها إنهم وضعوها أصلا ليعالجوا

بها مشكلات الديمقراطية الأمريكية الصناعية ، والتى جعلوها مقياس الحقائق ومعيار القيم والمبادئ ، وما من شك فى أن أصحابها قد تأثروا عند وضعها بالبيئة الأمريكية الصناعية التى عاشوا فيها ، فجاءت فلسفتهم تعبيراً عن عصر الإقبال على الصناعة والإنتاج الضخم ، وإن كان هذا الوصف يثير الضيق فى نفوس الفلاسفة الأمريكيين ، قال هذا النقد « كورنفورث » Cornforth » وچورچ سنتيانا » Santayana + ١٩٥٢ بل وجه هذا النقد « برتراند رسل » B· Russell فضاق « ديوى » حتى قال إن القول بتأثر الفلاسفة ببيئتهم الاجتماعية التى عاشوا فيها يبرر اتهام « رسل » بأن فلسفته تعبر عن الارستقراطية البريطانية ( لأنه من طبقة اللوردات ! واعترف « رسل » بأنه لا يبرأ من تأثير بيئته الارستقراطية ، وهذا هو اتهام الشيوعيين له ، ولم يكن إنكاره للاتهام ممكناً لأنه أرخ الفلسفة الغربية فى مجلد ضخم أثبت فيه أن الفلاسفة نتاج لبيئتهم الاجتماعية .

والواقع أن الحق أو الخير يجب أن يُنَحَّى بعيداً عن الخلاف بين الأفراد ، والنزاع بين المجتمعات ، وأن يعد الحق أو الخير مستقلا عن العقل الذى يدركه ، والظروف التى تحيطه ، لأن اختلاف الناس على شكل الأرض — مسطحة هى أم كروية — لا يكون قط دليلا على أن الأرض ليس لها شكل !

ويكفى أن تعتبر البرجماتية الحق أو الخير كالسلعة المطروحة فى الأسواق ، قيمتها لا تقوم فى ذاتها بل فى الثمن الذى يدفع فيها فعلا ، فالحق فيما يقول چيمس كورقة النقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها ! ولم يجد أصحاب البرجماتية غضاضة فى النظر إلى الحق أو الخير كما ينظرون إلى السلعة التى تطرح فى الأسواق ، هذه هى العقلية الأمريكية فى الفلسفة وفى الأخلاق وفى السياسة وفى كل مجال !!

وموقف البرجماتيين من المبادئ الخلقية والمعتقدات الدينية يجعلها مجرد وهم خادع وضلال باطل ، إن الاعتقاد بالله إذا كان مرجعه إلى تقدير أثره

فى حياة صاحبه دون اكتراث بحقيقة الإيمان من الناحية الموضوعية الخالصة ، كان هذا الاعتقاد احتيالا وضلالا . وما أصدق « برترند رسل » فى نقد هذا الموقف عند چيمس حين قال إن هذا الرأى لا يقنع مؤمناً مخلصاً فى إيمانه ، لأن المؤمن لا يطمئن إلا متى استراح إلى موضوع لعبادته وإيمانه ، إن المؤمن لا يقول : إنى إذا آمنت بالله سعدت ، ولكنه يقول إنى أومن بالله ومن أجل هذا فأنا سعيد ، فالسعادة فى نظره ليست علة إيمانه ولولم يكن لموضوع إيمانه وجود ، وإنما هى ثمرة الإيمان بمعبود لا يشك مؤمن فى وجوده ، إن الاعتقاد بوجود الله فى نظر المؤمن الصادق مستقل عما يحتمل أن يترتب على وجوده من نتائج وآثار — فيما يقول « رســل » فى نقد « وليم چيمس »[1] .

لكن النزعة العملية فى الفلسفة البرجماتية قد جعلتها أقدر من سيرها من الفلسفات على مواجهة مطالب الحياة ومقتضياتها ، كانت الوضعية المنطقية ترى أن قضايا الأخلاق عبارات لا توصف بالصدق ولا بالكذب ، لأنها أوامر فى صيغ مضللة أو تعبيرات عن انفعالات نفسية ، وهى كلام فارغ أشبه ما يكون بثرثرة الطفل يعبر بها عن دوافعه ، إنها تعبر عن الوجدانات بحروف ، فهى أشبه ما تكون بقول المتألم : أواه[2] ! ويقول الأستاذ دنجل A. Dingle — مؤيداً هذا الموقف — إن العلم يقوم على التجربة ، فأما علم الأخلاق فإنه لا يستند إلى أساس يبرر قيامه ، ويقول إن الأخلاقيين ما زالوا يستفسرون عن هذا الأساس : كيف يختار الإنسان بين فعلين ؟ ويجيب على السؤال قائلا : ليس لدىّ حلّ أقدمه لهذا الإشكال !

بهذا اليأس واجهت المنطقة التجريبية مسائل الأخلاق ، أما الفلسفة العملية عند چيمس وديوى خاصة فقد رفضت هذا الرأى اليائس ،

---

(1) B. Russell Hist. of Western Philosophy, p. 846

(2) A. J. Ayer, Language, Truth & Logic, ch. VI

وصمدت لمواجهة الموقف ، يشهد بهذا چيمس الذى يوحى كتابه « إرادة الاعتقاد » بمغزاه فى هذا الصدد ، يقول إن اعتقاداتنا لا يمكن أن تستند إلى معرفة علمية موضوعية ، ولكن هذا لا يُهم ! إن ما يهمنا هو أن تكون لدينا الإرادة التى تؤكد كل معتقد يمكن استغلاله والانتفاع من ورائه متى اعتنقه الإنسان ، فيكون هذا هو الشاهد على صدقه ! ان البرجماتية توصى بإرادة الاعتقاد ، فتنتهى بهذا إلى التوكيد الأعمى لكل ما يظن الإنسان أنه معين على تأدية واجبنا العام نحو كل ما يفيد — فيما يقول چيمس[٢] .

ويسير ديوى فى هذا التيار نفسه ، فيرد خيرية الاعتقاد أو شريته إلى النشاط الذى يبعثه فيمن يدين به ، ومن ثم تتوقف خيرية المعتقدات على النتائج التى تترتب عليها . . . وإذا نحن سلمنا جدلا بأن التعبير عن القيم مجرد انفعال أو تعبير عن أمر ، ما حال هذا التسليم دون النظر فى هذه القيم لمعرفة نتائجها وآثارها فى حياة الإنسان .

وفى ضوء هـــذا كله تبدو العقلية الأمريكية فى مجال العلم والأخلاق والسياسة جميعا :

(1) Cf. M. Cornforth, In Defence of Philosophy against Pragmatism, (1950), p. 250—51

# الفصل السادس

# فلسفة الأخلاق فى التفكير الاشتراكى

تمهيد فى الماركسية – مكان القيم فى الفلسفة الماركسية – تعقيب – القيم الخلقية فى تطبيق اشتراكيتنا العربية

---

## تمهيد فى الماركسية :

موقف الماركسيين من الأخلاق امتداد لفلسفتهم العامة ، فالحديث عن القيم يقتضى أن نتعرف إلى الأرض التى نقف فوقها ، قبل أن نرتاد مجاهلها أو نغوص فى أعماقها ؛ ولعلنا بهذه الوقفة نبدد بعض الغموض الذى يلابس الماركسية فى أذهان القراء[1] ، ونمهد لبيان مكان القيم من هذه الفلسفة :

نفر كارل ماركس + ١٨٨٢ من إسراف هيجل + ١٨٣١ فى نزعته المثالية الروحية ، واعتنق المادية – متأثرا بفيلسوف مادى هو فويرباخ L. Feuerbach +١٨٧٢ ، ولكن ماركس راقه من هيجل منهجه الديالكتيكى – الجدلى – فأخذه عنه وحوله إلى جدل تاريخى يقوم على فكرة الصراع بين الطبقات ؛ ومؤدّى هذا المنهج عند هيجل أن كل قضية إنسانية لها نقيض يعلوضها ، وأن الحقيقة الكاملة لا تكون فى القضية ولا فى نقيضها ، لأن فى كل منهما جانباً من الحق وجانبا من الباطل ، والحقيقة الكاملة إنما تكون من مركب منهما يوفق بينهما ولا يتعارض مع أحدهما ؛ وقد يظهر

---

(١) بدت الماركسية فى صور شتى ، قيل إن إحداها من صنع كتاب لم يقرأوا ماركس ! وتتمثل ثانيتها عند من قرأوا الجزء الأول من كتابه عن رأس المال ، ولم يطلعوا على جزءيه الآخرين اللذين أصدرهما بعد وفاته رفيقه إنجيلز ، ولم يعرفوا البيان الشيوعى الذى أعلنه ماركس وإنجيلز وأصبح دستور هذه الفلسفة ، بل بدت الماركسية فى صورة جديدة تختلف باختلاف شراحها ومفسريها كما سنعرف بعد .

للقضية المركبة منهما نقيض يقتضى الأمر استخلاص الحق بمركب يوفق بينهما . . . وهلم جرا .

وقد كان هذا المنهج من مقومات الماركسية ، لأن اصطناعه فى دراسة التاريخ قد أدى إلى الكشف عن التناقض بين القوى المنتجة ( وهى أدوات الإنتاج وأهل الخبرة ممن يقومون به ) وعلاقات الإنتاج ( أى علاقات الملكية ) فأفضى هذا إلى تفسير التاريخ تفسيراً مادياً بإرجاع كل أحداثه إلى العامل الاقتصادى ؛ وبهذا المنهج أيضاً كشفت الماركسية عن التناقض بين طبقات المجتمع الواحد ، فأفضى هذا إلى وضع نظرية فى الصراع بين الطبقات — أضحت دستوراً للماركسية — وهكذا كشفت الماركسية عن القوانين الموضوعية التى تتحكم فى سير التاريخ برغم إرادة الأفراد والجماعات الإنسانية ، وهذه هى حتمية التاريخ ، فلنقف قليلا لبيان ذلك :

يقول بيان الحزب الشيوعى Manifesto الذى أعلنه عام ١٨٤٨ كارل ماركس ورفيقه فردريك إنجلز + ١٨٩٥ إن أساس الشيوعية هو ملكية الجماعة Society ( الشعب ) لكل وسائل الإنتاج[1] ، فتنتفى بهذا ملكية الأفراد ويمتنع قيام الطبقات[2] ، ويزول استغلال الإنسان للإنسان .

---

( ١ ) من أرض ومصانع ومواصلات ... مع الإبقاء على ملكية العامل لناتج عمله ، أى الملكية الخاصة للمواد الاستهلاكية من ملابس وأدوات منزلية ومدخرات عمل لايجوز استثمارها فى مصانع أو ملكية أرض أو نحو ذلك .

( ٢ ) إذ يفقد رأس المال صفته *الطبقية* ويتحول بمجرد وسيلة لتحسين العمل ، وتمثل الدولة المجتمع وبالتالى تهيمن على حياة الفرد وتسلبه حرياته — وإن كانت الماركسية تعد برغم هذا نظاما ديمقراطيا لأنها تدين بمبدأ سيادة الشعب ، وتبيح النقد الذاتى **Self-criticism** بمعنى أن ينقد الماركسيون أنفسهم بأنفسهم بشرط ألا يمتد النقد إلى الأحكام الأساسية التى يقوم عليها مذهبهم . وترد الماركسية على نقد الديمقراطيات الغربية لها فى قمع الحريات الفردية ، بأن الحرية فى النظام الرأسمالى حرية قلة مستغلة واستعباد كثرة تخضع لهذا الاستغلال ؛ ويؤكد زعماء السوفييت القيادة الجماعية **Collective leadership** مبدأ أساسيا — وإن كان ستالين قد أغضى عن هذا المبدأ ! — أنظر بيان الحزب الشيوعى **Manifesto of the Communist Party**

وإذا كانت المذاهب الاشتراكية التي سبقت الماركسية قد اتسمت بطابع خيالي أو مثالي فإن الماركسية مذهب علمي يحاول الكشف عن سير المجتمع بحكم تطوره الطبيعي في ضوء البحث العلمي المجرد من العواطف والأهواء والرغبات .

وتتميز الماركسية بالانتصار للعمال الكادحين ( البروليتاريا Proletarians[1] ) وترفض التهاون مع البورجوازية Bourgeois[2] ، ( أصحاب رءوس الأموال والمثقفين على السواء ، وتجعل شعارها : الصراع الطبقي Class-Struggle فقد جاء في مطلع البيان الشيوعي أن تاريخ أي مجتمع من المجتمعات حتى يومنا الراهن ليس إلا تاريخ الصراع بين الطبقات ، وذلك بسبب ملكية قلة من الأفراد لوسائل الإنتاج مما يمكنها من السيطرة على الآخرين واستغلالهم لمصالحها ، وقد تمثل هذا الصراع قديماً بين الأحرار والأرقاء ، ثم بين الإقطاعيين وأرقاء الأرض ، وحديثاً بين البورجوازية والبروليتاريا .

والماركسية أصلا تنزع نزعة مادية فتنكر وجود الله وترى أن المادة أوجدت نفسها بنفسها ، وتلغي الأديان ، يقول ماركس إن الدين أفيون الشعب فيتعين منعه حتى يتخلص الشعب من الخنوع والتسليم والإذعان وينهض للمطالبة بحقوقه ، ولكن الماركسيين عادوا إلى إطلاق حرية المعتقدات الدينية ، ومن ذلك أن روسيا قد عدلت — في عهد لينين لأسباب سياسية — عن تشجيع الدعاية اللادينية التي كان دستورها من قبل ينص على تشجيعها[3] .

---

( ١ ) هم عند ماركس عمال المصانع والمتاجر — ولايشمل التعبير عمال المزارع .

( ٢ ) هم فيما يقول إنجيلز أصحاب رءوس الأموال الجدد الذين يملكون وسائل الإنتاج ويستخدمون عمالا بالأجور ، والبرجوازية عند لينين تشمل جميع ملاك الثروة .

( ٣ ) وإن كان الماركسيون يقولون في تأويل هذه الجملة إن الدين لا يحارب إلا حين يقترب — يسخر لغير غرضه أو يساء استغلاله .

وتفسر الماركسية التاريخ تفسيراً اقتصادياً — وهـــذه المادية التاريخية Historical materialism فليس الفكر هو الذى يوجه تاريخ العالم ويتحكم فى تطوره ، بل إن الأحوال الاقتصادية فى أى مجتمع أو فى أية مرحلة من حياته هى التى تكيف تفكير أهله وتحدد أساليب تطوراتهم وسائر أسباب حياتهم ، وفى الحياة الاقتصادية يتحقق قانون الصيرورة المؤلف من القضية ونقيضها والمركب منهما — وهـــذه هى المادية الجدلية Dialectical marterialism

ويفسر ذلك فى نظر الماركسيين أن الإنتاج يتمثل فى صورتين : (١) قوى الإنتاج ( وهى تبدو فى أدوات الإنتاج وأهل الخبرة ممن يقومون بالإنتاج ) (٢) وعلاقات الإنتاج ( ويراد بها علاقات الملكية التى تبدو فى فى انقسام المجتمع إلى طبقة من الملاك المستغلين ، وأخرى من عديمى الملكية تُستغل لصالح الطبقة الأولى ؛ ومن هاتين ( قوى الإنتاج وعلاقات الملكية ) يتألف أسلوب الإنتاج الذى يحدد الوضع المادى للمجتمع ويعبر عن النظام الاقتصادى الذى يعيشه ، وترى الماركسية أن التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج يدفع إلى تطور المجتمع ، وهو يبدو فى صورة صراع طبقى ، صراع بين من يملك وسائل الإنتاج ويحرص على إبقاء العلاقات التى تكفل مصالحه ، وبين المحرومين من الملكية الطامعين فى تغيير العلاقات القائمة ، تؤيدهم حتمية التاريخ ، حتى يصبحوا الطبقة الصاعدة بتداعى الطبقة المالكة المسيطرة ، وانهيار قيمها .

وبانتقال وسائل الإنتاج إلى طبقة جديدة صاعدة ، تتطور وفاقاً لذلك أساليب الثقافة ومعايير الحكم وقيم الأخلاق ونظم السياسة ، وينشأ الصراع بين تقاليد الطبقة القديمة والطبقة الجديدة الصاعدة حتى تنشأ ثورة اجتماعية تفضى إلى انتصار الأكثرية المستقلة على الأقلية التى كانت تستغلها لتحقيق مصالحها .

وهكذا ردت الماركسية كل ما يمر بالمجتمع من تطورات اجتماعية وفكرية إلى عامل مادى اقتصادى وإن اعترف إنجيلز بنوع من التأثير المتبادل بين القوى المادية والقوى الفكرية ، لكنه رأى أن العامل الحاسم فى تحديد سير التاريخ هو العامل المادى الاقتصادى ، أما عوامل الفكر والفن والأدب ... فلا تعدو أن تكون نتيجة سلبية له ، إن طريقة الإنتاج — فيما يقول ماركس — هى التى تحـــدد أوضاع المجتمع السياسية والفكرية والاجتماعية وليس العكس .

وترى الماركسية أن تحقيق النظام الشيوعى لا يجىء طفرة ، بل تسبقه مرحلة انتقال طويلة الأمد توصف بالاشتراكية Socialism ويسميها البعض بالجماعية Collectivism وقد اعتقد ماركس أن النظام الرأسمالى يحمل فى باطنه عوامل فنائه Self-destructive ومع هذا أوجب على البروليتاريا أن تدرك دورها التاريخى وتعجل بإفنائه بالعنف والثورة ، فإذا تولى العمال الحكم أقاموا دكتاتورية العمال Dictatorship of the Proletariat لكى يَسِنّوا القوانين التى تتكفل بنقل وسائل الإنتاج من الأفراد إلى المجموع ، ولكن المجتمع فى هذه المرحلة لا يخلو من آثار النظام البرجوازى ( الرأسمالى ) ويتحقق المبدأ القائل « من كلٍّ طبقا لمقدرته ولكلٍّ طبقا لإنتاجه » فإذا انتقل المجتمع إلى مرحلة الشيوعية Communism تحققت الحرية واختفت الدولة كسلطة سياسية ، أو تحولت إلى إدارة للإنتاج والخدمات العامة ، وتحقق المبدأ القائل : « من كلٍّ طبقا لمقدرته ولكل طبقا لحاجته » .

هذه لمحة خاطفة إلى أهم مقومات الماركسية ، ولكن هذا المذهب يتسم بالمرونة ويتطور وفاقا للبيئة ومقتضياتها وليس أدل على ذلك مما نراه اليوم من خلافات بين روسيا والصين ويوجوسلافيا وغيرها ؛ وهو خلاف فى الأيديولوجية تطور فى بعض الحالات إلى عداء سافر .

**مكان القيم من الفلسفة الماركسية :**

تردّ المثالية الإپستمولوجية عالم الأشياء والمحسوسات إلى العالم العقلى ، وتجعل الأفكار والمعانى الكلية سابقة فى وجودها عن الأشياء والجزئيات التى تطابقها ، وعلى عكسها تردّ الواقعية عالم العقل إلى عالم الحس ، وتجعل الأشياء سابقة على صورها فى الذهن . وامتداد المثالية إلى مجال الأخلاق يصرف فلاسفة الأخلاق عن وصف الواقع ودراسة الأفعال الإنسانية كما تبدو فعلا فى سلوك الإنسان إلى وضع قيم أو مثل عليا تنتزع من طبقة العقل البشرى ويجرى بمقتضاها سلوك الإنسان فى حياته اليومية ، ومن هنا كان تأثيرها فى سلوك الإنسان وتشكيل حياته ، كما أن امتداد الواقعية الإپستمولوجية إلى مجال الأخلاق قد أدى بالباحث إلى أن يقصر دراساته على وصف الوقائع والظواهر الخلقية كما هى موجودة بالفعل دون أن يتجاوزها إلى تصوير ما ينبغى أن يكون — مما لا وجود له فى عالم الواقع .

وقد تمردت الماركسية على هاتين الصورتين معاً ، لم تقنع بإبعاد القيم الخلقية عن المثالية السالفة الذكر ، ولم تكتف بالفصل بينها وبين تعاليم الأديان ، بل لم يرقها حتى موقف الماديين السابقين عليها من هذه القيم .

رفضت المثالية السالفة الذكر جملة وتفصيلا ، وكلفت بالنزعة العلمية فى دراسة الواقع حتى رفضت أن تدخل فى تفسيرها للتاريخ عنصراً روحياً ، حقيقة إن ماركس قد أخذ عن الفيلسوف المثالى « هيجل » منهج الديالكتيك الذى طبقه فى دراسة التاريخ ، ولكن ماركس كان يقول إن الديالكتيك عند هيجل يقف على رأسه ، وعلينا أن نقلبه عقبا على رأس حتى يعتدل ! ويريد بهذا أن يجعل الأساس هو الواقع المادى الذى رده إلى النظام الاقتصادى ، وعنه ينشأ عالم العقل من معان ومفاهيم وحقائق وقيم .

وقد كان طبيعيا أن ترفض الماركسية رد القيم إلى الدين ، فقد عرفنا

رأى ماركس فى الدين — أفيون الشعب — وضرورة التحرر من مفاتنه وضلالاته ! ولم يحذف لينين من دستور بلاده تشجيع الدعوة اللادينية اعتقاداً منه فى سلامة التدين ، ولهذا رفض فى ثالث مؤتمر عقده الشبان الشيوعيون فى الروس عام ١٩٢٠ رد القيم الخلقية إلى التعاليم الدينية .

بل إن الماركسية قد زادت فأنكرت رأى سابقيها من الماديين فى نشأة القيم لأنهم لم يفطنوا إلى إرجاعها إلى النظام الاقتصادى السائد ، إلى جانب أن تصورهم التاريخى قد اتسم بطابع ميتافيزيقى باعد بينه وبين التصور العلمى الصحيح ، ويستشهد لينين على صحة ذلك بفلسفة « فويرباخ » !

وقد شاركت الماركسية أهل الفلسفة الوضعية فى إنكار القيم العامة المطلقة التى تتخطى الزمان والمكان ، والقول بأن القيم تنشأ تلقائياً آلياً ولا تكون من وضع فلاسفة الأخلاق ، ولكن الوضعية قد ذهبت إلى أن الأخلاقية تقوم فى طاعة الفرد لمواضعات المجتمع ، وأن القيم من صنع العقل الجمعى . . . بينما تربط الماركسية بين الأخلاق والاقتصاد ، وتؤكد أن القيم وليدة التنظيم الاقتصادى الذى يعيشه المجتمع ، لأنها انعكاس للعلاقات الانتاجية المتغيرة مكانا وزمانا ، وبالتالى يصبح من الخطأ أن يُظن إنها تشكل سلوك الفرد وتحدد اتجاه المجتمع كما ظن أصحاب المثالية التقليدية .

ولما كان المجتمع مؤلفا من طبقات ، بدت القيم على الدوام متصلة بمن يدينون بها ، إذ لكل طبقة قيمها ومعاييرها الخلقية التى تنشأ عن وضعها الاجتماعى وأحوالها الاقتصادية .

وصراع الطبقات الذى ألمعنا إليه ينتهى بتغلب طبقة على أخرى فيستتبع هذا نفوراً من قيم الطبقة المندحرة ، وظهور قيم جديدة تساير مصالح الطبقة الصاعدة ، فيبدو ما كان شراً أمام هذه الطبقة خيرا ، والعكس بالعكس ؛ وانتصار قيم واندحار أخرى — على هذا النحو — يخضع لامحالة لقوانين التطور الحتمى للمجتمع ، ولا فضل فى انتصار القيم الجديدة لدعاتها

من أهل الطبقة الصاعدة ، لأن هذا الانتصار مجرد تعبير عن إرادة التطور الحتمي ، ودور دعاة هذه القيم الجديدة هو مجرد التعبير عن صالح طبقة صاعدة في المجتمع .

وليس ثمة قيم ثابتة مطلقة لا تتطور بتطور الأحوال المادية ، فنظام الرأسمالية الذي يقر الملكية الفردية يقتضي تحريم السرقة حتى تصان الملكية ، فإذا انتفت الملكية الفردية بدا تحريم السرقة غير ذي موضوع ! والاسترقاق الذي أباحه اليونان — حتى فلاسفتهم من أمثال أفلاطون وأرسطو — يبدو اليوم مجافياً لكل مبدأ إنساني ، ومرجع الإباحة والتحريم إلى اختلاف الأحوال المادية في الحالين ... وهذا وأمثاله تشهد بأن مفاهيم الأخلاق في كل مجتمع مجرد تعبير عن الأحوال الاقتصادية التي تكتنف حياته في الفترة التي يؤمن أهله بصحة هذه المفاهيم .

وأخلاق البروليتاريا — طبقة العمال الكادحين — هي بالطبع أخلاق الطبقة الصاعدة ، أخلاق المستقبل ، وهي في صراعها مع غيرها من صور الأخلاق أقدر على الانتصار وأجدر بالبقاء ، وإن تطورت الأمور وانتفت ملكية الأفراد تماماً ، وامتنع الصراع بين الطبقات ، وزال استغلال الإنسان للإنسان — وبمعنى آخر إن تحققت الشيوعية — أمل الماركسية الأقصى منذ نشأتها(١) — أمكن ظهور قيم إنسانية خالصة تتخطى الزمان والمكان وتكون عندئذ صدى لأحوال اقتصادية متشابهة متماثلة في كل المجتمعات البشرية !!

تعقيب :

تعرضت الماركسية لحملات من النقد اجتاحت الأسس التي انبنت عليها والنتائج التي انتهت إليها ، ومناقشة موقفها من الأخلاق يقتضي مناقشة

(١) بدأت الدعوة إلى الشيوعية بالبيان الشيوعي الذي صدر عام ١٨٤٨ . وبدأ تطبيق مرحلتها الاشتراكية ( الانتقالية ) بدكتاتورية البروليتاريا منذ ثورة روسيا عام ١٩١٧ ولا تزال — بعد نصف قرن — في هذه المرحلة حتى يومنا الراهن .

الأسس التي قامت عليها لمعرفة مواطن الضعف والقوة فيها :

يقول بعض النقاد إن ماركس قد وضع نظريته أولا ، ثم أخذ يبحث بعد ذلك عن أدلة تثبت صوابها ! حدد نظريته فى البيان الشيوعى الذى صدر عام ١٨٤٨ ثم أصدر بعد تسعة عشر عاماً أول أجزاء كتابه « رأس المال » الذى أثبت فيه بدراساته التاريخية صحة نظريته !

كان ماركس يقول إن مذاهب الفلسفة منذ الماضى السحيق قد اقتصرت على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى ، ولكن الذى يعنينا هو أن تكون مهمة الفلسفة العمل على تغيير العالم ، وقد رد هذا التغيير إلى العامل الاقتصادى المادى فأخضع التفكير فى كل صوره لمقتضيات الظروف الاقتصادية — على نحو ما أشرنا من قبل ، أقام نظريته على أساس أن الإنسان حيوان منتج ، وبالتالى أصبح الإنتاج أعظم مقومات الحياة فى المجتمعات الإنسانية ، ولكن بعض النقاد قد لاحظوا أن الإنتاج نفسه تسبقه صفات فى الإنسان تجعله ممكناً ، منها أن تكون للإنسان مطالب غير مطالب الحيوان ، وقدرة تمكنه من تدبير مطالبه بالإنتاج ، وإنتاج ما يريد وفقاً لمطالبه وكفاياته ، وهذه مقدمات ينشأ عنها الإنتاج ولا يكون سبباً فى وجودها .

إن الماركسية ترى أن الأفكار والمشاعر والرغبات والقيم الخلقية والجمالية وغيرها وليدة النظام الاقتصادى وما يستلزمه من علاقات بين الأفراد ، ولا ينكر منصف محايد أثر العـامل المادى فى سلوك الفرد وحياة الجماعة ، ولكن الذى لا شك فيه أن بين الفكر والمادة تفاعلا ، تأثيراً وتأثراً ، وربما أمكن القول بأن نظرية ماركس نفسها نشأت عن الضيق من سوء النظام الاقتصادى فى عصره ، ولكنها بدورها أحدثت ثورة عارمة فى كثير من البلاد التى اعتنقت النظام الاشتراكى ! بل إن الفكر الإنسانى أعمق من المادة تأثيراً فى توجيه الفرد وتشكيل المجتمعات ، يقول برترند رسل Russell إن التغيرات التى تلحق بأدوات الإنتاج ترتد أساساً إلى

أسباب ذات طبيعة عقلية ، وهى تتمثل فى كشوف العلم ومخترعاته ، واستقراء التاريخ لا يؤيد رأى الماركسيين فى أن كشوف العلم ومخترعاته تنشأ عن الأوضاع المادية .

ويبدو أن بعض أعلام الماركسية قد فطنوا إلى التأثير المتبادل بين الفكر والمادة ، فإن ماوتسى تونج نفسه Mao Tse-Tung يقول إن الأفكار النظرية وعلاقات الإنتاج والبناء العلوى قد يلعب فى بعض الحالات الدور الأساسى الحاسم فى تطور التاريخ[1] .

وهذا التأثير المتبادل بين الفكر والمادة قد فطنت إليه اشتراكيتنا العربية كما تتمثل فى الميثاق[2] إذ جاء فيه عند الحديث على العلاقة بين الفكر والتطبيق الاشتراكى : « . . . إن ذلك يكفل دائماً أن يكون الفكر على اتصال بالتجربة ، وأن يكون الرأى النظرى على اتصال بالتطبيق التجريبى ، إن الوضوح الفكرى أكبر ما يساعد على نجاح التجربة ، كما أن التجربة بدورها تزيد فى وضوح الفكر وتمنحه قوة وخصوبة تؤثر فى الواقع وتتأثر به ، ويكتسب العمل الوطنى من هذا التبادل الخلاق إمكانات أكبر لتحقيق النجاح » .

ولكن هذا كله لا يمنع من التسليم بأن الأوضاع الاجتماعية والأحوال الاقتصادية تنشأ عنها قيم تتغير بتغيرها فى المجتمع الواحد ، لكن التسليم بوجود هذه القيم النسبية المتغيرة لا يمنع من القول بأن وراء هـذه القيم المرتبطة بظروفها قيما إنسانية يلتقى عندها الناس فى كل زمان ومكان . . . على نحو ما ذكرنا فى مقدمة الطبعة الثانية من هذا الكتاب ، وفصلنا فى بيانه فى مواضع متفرقة من فصوله .

---

(١) بهذا انحرف عن الماركسية الأصلية التى لم تنكر كل اثر للفكر والدين والفلسفة ... فى الأوضاع الاجتماعية ، وإنما حرصت على أن تؤكد خضوع هذه العوامل بصفة أساسية للعامل الاقتصادى الذى يوجه التاريخ ويشكل أحداثه .

(٢) قدم الرئيس جمال عبد الناصر هذا الميثاق إلى المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية يوم ٢١ مايو ١٩٦٢ بالقاهرة وأقره المؤتمر فى ٣٠ يونيو ١٩٦٢ .

لكن للماركسية مع كل ما يقال فى نقدها فضلا ملحوظاً فى التطور التقدمى الذى أدرك الكثير من البلاد ، وما من شك فى أنها أحدثت ثورة فى علمى التاريخ والاجتماع وهيأت الأذهان لقيام الاشتراكية فى كثير من البلاد التى عانت من متاعب الرأسمالية وويلات الاستعمار ، وعالجت بالتحليل العلمى كثيراً من المسائل الاقتصادية ، وكان لها نصيبها فى تطور البحث الوضعى فى الظواهر الخلقية التى تنشأ بالفعل عن أوضاع اقتصادية(1) .

**القيم فى تطبيقات اشتراكيتنا العربية :**

تتفق اشتراكيتنا العربية مع صور الاشتراكية الأخرى فى محاربة استغلال الإنسان للإنسان ؛ وإنكار الرأسمالية وإيثار المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ، وكفالة تكافؤ الفرص من غير تحيز ولا محاباة . . . ؛

لكن تطبيقنا العربى لاشتراكيتنا ينفرد بأمور نبعت من واقعنا العربى وتشكلت وفاقاً لمقتضياته ، من هنا جاء اختلافه — مع الماركسية خاصة — فيما يلى :

إن اشتراكيتنا لا تستند إلى مقومات مادية خالصة ، « إن حياة الإنسان تحكمها القوى الروحية والقوى المادية معا ، ولا سبيل للفصل بينهما ، فكلتاهما ضرورية لقيام المجتمع السليم » . . . « وإذا كانت الأسس المادية لتنظيم التقدم ضرورية ولازمة فإن الحوافز الروحية والمعنوية هى وحدها القادرة على منح هذا التقدم أنبل المثل العليا وأشرف الغايات والمقاصد » كما

(1) K. Marx and F. Engels, The Manifesto of the Communist Party
K. Mary and F. Engels, Selecteb Works, 2 vols., 1962
K. Marx, The Capital, 1954
F. Engels, On Marx's Capital (Foreign Languages Publishing House Moscow)
L. Leontiev, Fuudamentals of Marxits Political Economy, 1965
V. Avansyev Marxist Philosophy
M. M. Bober, K. Marx's Interpretation of History, 1964
دكتور عبد الحميد متولى : القانون الدستورى والأنظمة السياسية — الاسكندرية ١٩٦٣
دكتور رفعت المحجوب : الاشتراكية جـ ١ و ٢ — القاهرة ١٩٦٦

ورد فى الميثاق ، ومن أجل هذا نص الميثاق على أهمية العقيدة الدينية ، « إيماناً لا يتزعزع بالله وبرسله ورسالاته القدسية التى بعثها بالحق والهدى إلى الإنسانية فى كل زمان ومكان » وبهذا كانت أولى سمات اشتراكيتنا العربية الإيمان بالله ورسالاته ، وبالقيم الدينية والخلقية ، وكان مطلع إعلان الميثاق « إيماناً منا بالله وبما أنزل من شريعة الحق والخير والسلام . . . » .

وتختلف اشتراكيتنا مع الماركسية فى الإيمان بالملكية الفردية لأدوات الإنتاج متى برئت من الاستغلال ، وترفض دكتاتورية طبقة على غيرها من الطبقات ، فيأخذ تحالف قوى الشعب العاملة مكان « دكتاتورية الطبقة العاملة » عند الماركسيين .

وفى ظل هذه السمات تطلعت اشتراكيتنا العربية إلى قيم إنسانية خالصة ، حسبنا أن نذكر منها :

القضاء على الإقطاع والاستعمار وأعوانه ، ومحاربة الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم ، وإقامة عدالة اجتماعية تمنع الاستغلال وتحول دون الاستبداد . ويضاف إلى هذا كله حرص على الانتصار لحركات التحرر التى تنهض فى أى ركن من أركان الأرض ، بكل ما تسمح به إمكاناتنا ، ولو لم تربطنا بأهلها روابط من دين أو جنس أو لغة . . . وهذا كله إلى جانب الإيمان بالمبادئ الإنسانية السامية التى كتبتها الشعوب بدمائها فى ميثاق الأمم المتحدة ، « إن شعبنا يمد يده إلى جميع الشعوب والأمم العاملة من أجل السلام العالمى والرخاء الإنسانى . . . ويؤمن بأن التعاون الدولى من أجل الرخاء هو أقوى ضمانات السلام العالمى . . . وهو يشمل فتح الأسرار العلمية للجميع . . . والدعوة إلى توجيه الذرة للسلام حتى تستطيع أن تخدم قضية التطور ، وتضىء جوانب التخلف المظلم . . . إن شعبنا يؤمن بوحدة عربية ، فهو يؤمن بجامعة أفريقية ، ويؤمن بتضامن آسيوى أفريقى ، يؤمن بتجمع من أجل السلام يضم جهود الذين ترتبط مصالحهم به ، ويؤمن برباط روحى وثيق يشده إلى العالم الإسلامى ، ويؤمن بانتمائه إلى الأمم

المتحدة وبولائه لميثاقها الذى استخلصته آلام الشعوب فى محنة حربين عالميتين تخللتهما فترة من الهدنة المسلحة . . . إن شعبنا يعيش ويناضل من أجل المبادئ الإنسانية السامية التى كتبتها الشعوب بدمائها فى ميثاق الأمم المتحدة . . » كما ورد فى الميثاق .

وتحتل الحرية مكان الصدارة من القيم فى اشتراكيتنا العربية ، وهى تتمثل سياسيا فى الديمقراطية ، وهى توكيد سيادة الشعب ، وتقتضى أن يتحرر المواطن من الاستغلال فى كل صوره ، « وتكون له الفرصة المتكافئة فى نصيب عادل من الثروة الوطنية ، وأن يتخلص من كل قلق يبدد أمن المستقبل فى حياته » فإن تحرير الإنسان سياسيا مستحيل بغير إنهاء كل قيد للاستغلال يحد من حريته ...

وتتمثل الحرية اجتماعياً فى الاشتراكية ، وهى تبدو فى إقامة مجتمع الكفاية والعدل ، مجتمع العمل وتكافؤ الفرص ...

والحرية لا تستقيم مع وجود الإقطاع ، فإن النظام السياسى فى أى بلد ، هو مجرد انعكاس مباشر للأوضاع الاقتصادية السائدة فيه ، وتعبير دقيق للمصالح المتحكمة فى هذه الأوضاع الاقتصادية ، ومن أجل هذا مست الحاجة إلى محاربة الإقطاع هدفاً من أهداف ثورتنا العربية التى أكد الميثاق أنها تحرص على توكيد الحرية وتوفير الكرامة وتحقيق الأمن ، ومحاربة الجوع والخوف والقلق وغيره من آفات .

وإلى جانب الحرية مبدأ أعلى قام مبدأ التعاون الذى يعبئ جهود المواطنين من أجل الصالح العام ، ويبث فيهم روح التعاطف والتشارك الوجدانى ، ومن هنا فإن بعض الأفعال الطيبة كان صاحبها يأتيها صدقة وإحسانا ، قد تحول فى النظام الاشتراكى فأصبح بحكم القانون واجبا يتعرض للعقاب كل من يقوم بإهماله .

هذه كلها قيم خلقية إنسانية خالصة تبدو فى القواعد العامة كما وردت

بالميثاق وتقريره ، وهى قيم إنسانية لا يخف وزنها مع تغير الزمان واختلاف المكان ، أشرنا إليها موجزين ، أما التفصيلات والتفريعات فقد حفل بها سيل المؤلفات التى صدرت بالعربية عن اشتراكيتنا منذ أن قررت فى جمهوريتنا العربية المواد القومية على طلاب الجامعات والمعاهد العليا بمختلف كلياتها .

**تعقيب :**

تقوم اشتراكيتنا على مبادئ إنسانية عامة سبقتنا إليها دول أخرى ، ولكن يتعين التنبيه إلى أن الخلاف بين أنواع الاشتراكية يبدو فى التطبيق الذى يلاحظ أنه يحدث بين بعض الدول الاشتراكية وبعضها الآخر شقاقا قد يبلغ حد العداء السافر — كما هو الحال فى الخلاف بين روسيا والصين فى أيامنا الحاضرة ؛ وتطبيقات اشتراكيتنا العربية تنبع من واقعنا وتستمد من تراثنا ، فنحن أمة اخترعت الحضارة منذ أقدم العصور ، واشتراكيتنا ترتبط بالعقيدة الدينية ، وميثاقنا يؤمن بدورها فى بناء الحضارة وتقدمها ، ويحرص على تمجيد تراثنا الحضارى عبر التاريخ ، ويتحدث عن الطاقات الروحية أو الحوافز المعنوية التى تمنح شعبنا العربى « أنبل المثل العليا وأشرف الغايات والمقاصد » بل « تمنح آمالنا الكبرى أعظم القُوى الدافعة ، كما أنها تسلحها بدروع من الصبر والشجاعة تواجه بها جميع الاحتمالات ، وتقهر بها مختلف المصاعب والعقبات » .

بل أكد الميثاق « أن الحلول الحقيقية لمشاكل أى شعب لا يمكن استيرادها من تجارب شعب غيره » وأن اشتراكيتنا « لا تقطع برفض الحلول التى توصل إليها غيرها ... لكنها فى حاجة إلى أن تهضم كل زاد تحصل عليه ، وأن تمزجه بالعصارات الناتجة من خلاياها الحية »

وفى ضوء هذه نقول إن القيم التى تدعو إليها اشتراكيتنا ليست غريبة عن ديننا ولا بعيدة عن تراثنا العربى .

وقد بدت هذه المبادئ العامة عند أئمة الإصلاح الدينى والاجتماعى منذ أمد طويل ، ومن وحيها كانت رسالتهم فى الإصلاح ، وحسبنا أن نذكر نموذجاً من هؤلاء الأعلام هو عبد الرحمن الكواكبى المتوفى عام ١٩٠٥ م :

كان الكواكبى منذ أواخر القرن الماضى يحارب الاستغلال ويقاوم الاستبداد ، ويدعو إلى تحديد الملكية الزراعية فى الشرق ، ويمنع « احتكار الضروريات أو مزاحمة الصناع والعمال والضعفاء ، والتغلب على المباحات مثل امتلاك الأراضى التى جعلها خالقها ممرحا لكافة مخلوقاته » ، ويناهض التفاوت بين أفراد الأمة بغير موجب تقتضيه الخدمة العامة ، ويدعو إلى إزالة التفاوت المفرط فى توزيع الثروة بين الأفراد مهما تفاوتوا فى الكفاية أو العمل ، ويطالب بإقامة المجتمع على التعاون والتضامن ، ويحرم الكسب غير المشروع ، ويلح فى ضرورة تأميم المرافق العامة ، ويفرض على الحكومة أن تهتم بتربية النشء منذ ولادته ، وتسن القوانين الصالحة للزواج وتكفل وجود القابلات والأطباء ، وتنشئ ملاجئ للأيتام ودورا للعجزة ... إلى آخر ما ورد فى كتابه « أم القرى » ، ( الذى نشر قبل طبعه مقالات فى جريدة المؤيد بالقاهرة ) :

فى ضوء هذا يمكن القول بأن قيم مجتمعنا الجديد قد استمدت من تراثنا ، ونبعث من واقعنا الذى يُعدّ فى أرضيته امتداداً لماضينا ، وتمهيداً لمستقبلنا(١) .

---

(١) لمزيد من التفصيلات انظر :

توفيق الطويل : الفكر الدينى الإسلامى فى العالم العربى إبان مائة العام الأخيرة ( بيروت ١٩٦٧ ) .

وعن الكواكبى : عباس محمود العقاد : عبد الرحمن الكواكبى ١٩٥٩

سامى الدهان : عبد الرحمن الكواكبى ١٩٥٨

وعن الاشتراكية الإسلامية : كتاب المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ( يتضمن عدة بحوث تدور حول الاشتراكية فى الإسلام ) ١٩٦٤ ، أحمد الشرباصى وآخرون : الإسلام دين الاشتراكية ( ١٩٦١ )

# الباب السادس

## اتجاه المثاليين فى فلسفة الأخلاق

### عند المحدثين والمعاصرين

---

عرضنا فى الباب السالف بفصوله الستة لمدارس الاتجاه الواقعى عند المحدثين من التجريبيين والوضعيين والاشتراكيين ومن إليهم ، ونفرد الآن هذا الباب للحديث عن مدارس الاتجاه المثالى عند المحدثين والمعاصرين .

ونُنَبّه مقدما إلى أن المثالية الأخلاقية تطلق بمفهومها الضيق على النزعة التى تجعل وظيفة الأخلاق وضع مثل أعلى يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى بما هو كذلك — أى مجرداً من الزمان والمكان — فأخلاقية الأفعال الإنسانية تحمل مبرراتها فى ذاتها ، وتتضمن غايتها فى باطنها ، بمعنى أن تتوقف أخلاقية الأفعال على بواعثها ولا تكون مرهونة بنتائجها وآثارها ؛ ولكن المثالية الأخلاقية تتخطى بمفهومها الواسع بعض هذه الحواجز ، وتقال على كل مذاهب الحدسيين والعقليين منهم ممن نزعوا إلى وضع مثل إنسانى عام لم يستقوه من الخبرة الحسية ، ومعيار للأخلاقية لا ينحدرون بمصدره إلى التجربة ، ومن أجل هذا ضم هذا الباب فى فصوله الثلاثة الأولى مذاهب يمكن القول بأنها كانت نواة المثالية الحقيقية .

وقد ضم الباب ستة فصول أبنّا فى أولها عن تأثير هوبز فى نشأة المدرسة الإنجليزية فى إنجلترا عند أفلاطونيي كمبردج بوجه خاص ، وتحدثنا فى ثانيها عن امتداد هذا التأثير إلى أصحاب الحاسة الخلقية ، ثم إلى مذهب الضمير الأخلاقى الذى عرضنا له فى الفصل الثالث ، ووقفنا فى الفصل الرابع عند المثالية الكلاسيكية كما بدت فى مبدأ الواجب فى فلسفة كانط ،

وأفردنا الفصل الخامس للمثالية المحدثة فى القرن العشرين ، وعقبنا على ذلك بفصل ختامى سادس عن مثاليتنا المعدلة .

ونبادر فنقول إننا عرضنا فى الفصول الثلاثة الأولى ثلاثة من مذاهب الحدسيين البريطانيين إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر لميلاد المسيح ، وفيها تتكشف بذور المثالية الحقيقية ، مع أن بين مؤرخى الفلسفة البريطانية من يرى أن إنجلترا لم تعرف المثالية إلا فى العقد السابع من القرن التاسع عشر ، يقول « رودلف ميتس »[1] إن أظهر خصائص الفلسفة البريطانية التزامها بتراثها القومى ، ونفورها من أى عنصر دخيل يقتحم مجالها بالعنف ، حتى إذا كان العقدان السابع والثامن من القرن الماضى تسللت إليها مثالية الفلسفة الألمانية فأحدثت فيها تحولا كاملا ، وأضافت إليها ثروة من أفكار لم تكن معروفة من قبل ، أثْرت مضمونها وعمقت فحواها وصرفتها عن الأساليب القديمة إلى اتجاه جديد كل الجدة ، فالمثالية المحدثة — عند هذا المؤرخ الألمانى — لم تكن على اتصال مباشر أو غير مباشر بما ظهر من التيارات المثالية قبل النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، لأننا لا نجد فى تاريخ الفلسفة البريطانية — فى القرن السابق لهذه الحركة على أقل تقدير — تياراً متصلا من التفكير المثالى — مع استثناء محاولات هزيلة متفرقة .

ويرفض هذا المؤرخ رأيا يبدو — عند الإنجليز خاصة — من حين إلى حين — ومؤداه أن المثالية المحدثة التى بدأت فى إنجلترا إبان النصف الثانى من القرن الماضى كانت مجرد إيقاظ لقُوى كانت تغط فى نوم عميق ، قال بهذا « چون مويرهيد + ١٩٤٠ فى كتاب قيم وضعه تحت عنوان : التراث الأفلاطونى فى الفلسفة الانجلوسكونية[2] ، وقد أكد فيه وجود تيار متصل من التفكير المثالى عبر تاريخ الفلسفى الإنجليزى كله ، وليست المثالية المحدثة إلا توسيعا وتعميقا لهذا التيار .

(1) R. Metz, Hundred Years of British Philosophy, p. 237 ff.

(2) J. Muirhead, The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy

وقد أفرد موير هيد الفصول الثلاثة الأولى فى كتابه لفلسفة أفلاطونيى كمبردج فى القرن السابع عشر[١] ؛ وأفردنا نحن فصلا عن نزعتهم العقلية فى مجال الأخلاق ، وعالجنا فى فصلين آخرين مذهبى الحاسة الخلقية والضمير الأخلاقى فى القرن الثامن عشر ، ويبرر موقفنا تصورنا لمعنى المثالية ومقوماتها ، لاسيما بعد أن وسعنا مفهومها حتى أصبح شاملا لكل مذاهب الحدسيين والعقليين ، — إلى جانب أن بين مؤرخى الفلسفة الخلقية — من أمثال هنرى سدچويك — من يلفتون النظر إلى أن النزعة الواقعية عند هوبز قد أثارت جيلين فى الأخلاقيين فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، فتصدوا لمناقشة فلسفة هوبز وبيان تهافتها ، ونشأ عن خصومتهم له تيار حدسى لم يكن معروفا من قبل — كما سنعرف بعد قليل — أما أن يعد هذا التيار مثاليا فيبرره عندنا مفهوم المثالية الأخلاقية :

تبدو المثالية الأخلاقية فى النزوع إلى تجاوز وصف الأفعال الإنسانية كما تبدو فى عالم الواقع إلى وضع مثل أعلى يعبر عن أقصى مطالب الكمال الإنسانى ، ويحمل فى ذاته مبررات طاعته ، ويتضمن فى طياته جزاءاته ، يُطلب لذاته ولا يطاع إشباعاً للذة أو تحقيقاً لمنفعة أو مأرب ، وتدرك خيرية الأفعال أوشريتها عن طريق الحدس أو العقل . . . إلى آخر ما سنعود إلى بيانه فى الفصل الذى نعقده على المثالية المحدثة[٢] :

---

( ١ ) وتحدث فى ثلاثة فصول أخرى عن فيلسوف إنجليزى مثالى هو چون نوريس + ١٧١١ J. Norris ثم قفز بعدها إلى مثالية القرن التاسع عشر .

( ٢ ) وانظر كذلك مقدمتنا الطبعة الثانية لهذا الكتاب .

# الفصـــل الأول

# نشأة الاتجاه الحدسي عند المحدثين

خصوم هوبز فى القرنين ١٧ و ١٨ ـ مجمل الموقف الحدسى (المثالى) فى الأخلاق – الاتجاه المثالى عند أفلاطونيى كمبردج – تعقيب

---

### خصوم هوبز فى القرنين ١٧ و ١٨ :

سيطرت النزعة التجريبية الواقعية على التفكير الإنجليزى منذ مطالع العصور الحديثة ، وبدت فى القرن السابع عشر عند توماس هوبز بواقعيته السياسية الأخلاقية ، وعند فرنسيس بيكون بمنهجه التجريبى العلمى ، وعند جون لوك بنزعته التجريبية فى فلسفته الابستمولوجية ؛ وتصدى دعاة المذهب الحدسى خاصة (Intuitionalism) لنقد هذه التجريبية فى مجال الأخلاق ، فجاءت هذه النزعة ردا على مذهب هوبز بوجه خاص ، لأن مقومات مذهبه قد أثارت الأخلاقيين من معاصريه وخلفائه وحفزتهم إلى تفنيد مذهبه كما قلنا من قبل ، وحسبنا الآن أن نشير إلى أظهر هذه الحملات وأن نقف قليلا عند ما كان منها فى القرن السابع عشر ، ونعنى به حملة أفلاطونيى كمبردج .

تصدى لمناقشة هوبز أفلاطونيو كمبردج فى القرن السابع عشر ، ضاقوا برد الأخلاقية إلى إرادة الحاكم المطلق فأكدوا استقلالها عن كل إرادة بشرية أو إلهية ، وأرجعوا اليقين الأخلاقى إلى الحدس وضاقوا بالأثرة أساسا للأخلاقية فارتدوا إلى العقل وجعلوه السلطة المشرعة فى الأخلاق ، ويمثل هؤلاء كدويرث + ١٦٨٨ ، Cudworth وهنرى مور + ١٦٨٧ H. More .

وشارك هؤلاء فى مناقشة هوبز فى أصول مذهبه « كمبرلند + ١٧١٨ Cumberland » الذى نحى الأنانية عن مجال البواعث ، فجعل شعورى الإحسان

إلى الناس والثقة بهم مع الاستبصار العقلى بواعث على أفعالنا الإرادية ، وبهذا حول الأنانية إلى مبدأ يوجب ضرورة العمل على تحقيق خير المجموع ، استجابةً لحكم العقل ، وكان أول من دعا هذه الدعوة فاعتبر من أجل ذلك أول رائد بشر بمذهب المنفعة العامة المتأخر ، إذ صرح بأن العاقل يقوم بأعظم جهد يستطيعه لخدمة الآخرين ، وفى هـــذا تقوم سعادته وبه تتحقق سعادة المجموع ، وهو يرد هذا القانون الأسمى إلى الله ، وبهذا اعتبر الباعث الأنانى ضرورياً لإقامة القانون الأخلاقى الأسمى ، ولكنه رأى أن الإنسان العاقل يرتفع عن هذا الباعث وينساق إلى سلوكه ببواعث أنبل وأسمى هى حب الله وإجلاله ومحبة خير المجموع محبة نزيهة مجرة عن الهوى(١) .

وشارك فى الحملة على هوبز — مع هؤلاء — طائفة من الفلاسفة خارج كمبردج هم أتباع الحاسة الخلقية فى القرن الثامن عشر ، فأدخلوا الإيثار باعثاً على السلوك الأخلاقى ، وشاركوا أفلاطونيى كمبردج فى رد الأخلاقية إلى طبائع الأفعال الإرادية ، والفصل بينها وبين إرادة المشرع — إنساناً كان أو إلهاً — وإن كانوا قد نفروا من نزعة هؤلاء الأفلاطونيين العقلية وآثروا الارتداد إلى العاطفة الفطرية وقالوا بحاسة خلقية طبيعية تمكن الإنسان من التفرقة بين الخير والشر ؛ ونشأ عن هذا الاتجاه مدرسة أخرى من الحدسيين هى المدرسة الاسكتلندية التى تزعمها « توماس ريد » Th. Reid ١٧٩٦ + فأكدت أن المبادئ الخلقية قبلية à priori سابقة على التجربة وأنها موضع تسليم من الناس فى كل زمان ومكان ، تلك هى مبادئ الحس المشترك Common Sence وبهذا أدركوا وجود إدراك حدسى يمكن الإنسان من التمييز بين الصواب والخطأ أو الخير والشر ، فتنتفى بهذا حاجة الناس إلى حاكم مطلق يقوم بتحديد الخير والتمييز بينه وبين الشر .

وسار فى الركب مفكرون آخرون لم ترقهم الأنانية باعثاً على أفعالنا

---

(1) Sidgwick, p. 174—75

الخلقية ، وفى مقدمة هؤلاء آدم سميث + ١٧٩٠ A. Smith وشوبنهاور + ١٨٦٠ Schopenhauer ممن ردوا بواعث الفعل الخلقى إلى المشاركة الوجدانية Sympathy وتعاطف الإنسان مع غيره فى حالات الضيق والسرور معاً(١) ، وسميت هذه المدرسة بمدرسة الغيرية altruism — وهو اسم ابتدعه أوجيست كونت .

ورفض الأسقف بطلر + ١٧٥٢ Butler مذهب هوبز الذى جعل الأنانية باعثاً وحيداً على سلوك الإنسان ، ورد الأخلاقية إلى إرادة الحاكم ، فوضع بطلر مذهباً فى الضمير Conscience الذى اعتبره قوة عقلية فطرية كامنة فى طبائع البشر ، تدرك الخير والشر حدسياً وتميز بينهما تلقائيا ، وأكد وجود دوافع طبيعية لاتهدف إلى تحقيق لذة أو منفعة .

وكانت هذه الحركات الحدسية العقلية نشازاً فى تيار التفكير الإنجليزى الحسى ، وبها تمزق تسلسل التجريبية الأخلاقية الواضح عند الإنجليز بعد القرن السابع عشر ، حتى استأنف سيره عند أتباع المنفعة العامة وأقرانهم من دعاة التطور فى القرن التاسع عشر .

### مجمل الموقف الحدسى فى الأخلاق :

يرى الحدسيون أن الإنسان يدرك خيرية الأفعال وشريتها إدراكاً مباشراً بمجرد النظر إلى الأفعال ومن غير اعتبار لعلاقتها بالغايات التى تقوم خارجها وتهدف إلى تحقيقها ، فالأفعال خير أو شر بالقياس إلى خصائص طبيعتها الباطنية الذاتية ، فقول الصدق واجب لأن الصدق فى ذاته فضيلة ، وليس لأنه ضرورى لقيام المجتمع وكفالة رفاهيته ، ولا لأى سبب خارج عن طبيعته ، والسرقة شر لأن فى طبيعتها من صفة العدوان على الغير

---

(١) قال سميث بالتعاطف وقال شوبنهاور بالرحمة pity ويعتبر كانط ونشته من الغيريين المتطرفين — انظر Jerusalem, Intr. to Philos., p. 259

واغتصاب ملكه بغير حق ، ما يوجب وصفها بالشر ، وليست شراً لأنها تلحق بأحد ضرراً أو تعوق نفعاً .

والاتجاه الحدسى — بمعناه الضيق — يرد الحكم الخلقى على الأفعال الإنسانية إلى محكمة الضمير باعتباره قوة فطرية يشارك فيها الناس فى كل زمان ومكان ، وبالتالى يكون عاما لا يخص فردا دون فرد ، فإنه إذا خص فردا أو مجتمعا فى عصر بعينه كان مقياسا فرديا لأفعال صاحبه ، فإن بدا فى المقياس نقص أو خلل تمثل ذلك فى ضميره ، وعندئذ يصبح ضمير جحش فيما يقول رسكن Ruskin بل إن الضمير الذى يتعرض للخطأ لا يكون — فيما يقول كانط — أكثر من تصور وهمى ، ولو كان للضمير العام قوة تعادل السلطة التى يمثلها لقدر له أن يسيطر على العالم — فيما يقول بطلر .

وهكذا يعتبر الضمير فى رأى الحدسيين المبدأ الأسمى اللأخلاقية ، وبه تصبح معرفة الخير والشر معرفة قصوى كامنة فى طبائع البشر ، وإن بدت أوضح وأنضج عند بعض الناس منها عند بعضهم الآخر ، وقد يطلق على المبادئ التى نتوصل إليها عن طريق هذا الإدراك الحدسى مبادئ الفهم المشترك common sense — فيما قالت المدرسة الاسكتلندية ، لأنها حظ مشترك بين أفراد الجنس البشرى جميعا ، وبهذا لا ينحصر الضمير فى مجرد الشعور بالندم عند عصيان القانون الخلقى ، ويطلق على القوة التى تضع قوانين الأخلاق وتضمن المبادئ التى تصدر بمقتضاها أحكامنا الخلقية(١) .

وقواعد الأخلاق فى المذهب الحدسى واضحة بذاتها بمعنى أنها لا تحتمل برهانا ولا تقبل تبريرا ، والمعروف أن الناس على اتفاق فى أن السعادة والحكمة وغيرها من الكمالات فضائل ، وأضدادها رذائل ، وهذه تدرك

---

(1) Mackenzie, op. cit., p. 183 ff & cf. Muirhead, Elements of Ethics, p. 78—9 & Porter, Elements of Moral Science, p. 246

بالحدس دون ما حاجة إلى تفكير استدلالى أو تجريب حسى ، فهى تشبه أوليات الهندسة (axioims) ومصادرات المنطق (postulates) دليلها يقوم فى باطنها وليس خارجها ، ومع ذلك فإن الواضح بذاته لا يعنى اتفاق الناس عليه فى كل زمان ومكان ، بل معناه أن سؤالك عن سبب صوابه سؤال لا يحمل معنى[1] .

ولكن القول بأن الخير والشر يدركان إدراكا حدسيا مباشرا ، قد أفضى بالمتطرفين من الحدسيين إلى القول بأن دراسة المبادئ الخلقية لا يمكن أن تتأدى بنا إلى حقيقة كانت مجهولة لنا من قبل ، طالما كانت الحقائق كامنة فى طبيعتنا مغروسة فى فطرتنا ، وعندئذ تصبح فلسفة الأخلاق مجرد ترَف عقلى ! وإن كان هذا الرأى المتطرف لم يأخذ به إلا قلة من الحدسيين المتزمتين ، أما جمهرة الحدسيين فقد جاهروا بأن الضمير يمكن أن يُعلّم ، بل رأوا أن مبادئ الأخلاق الحدسية قد تتصادم وتتصارع ، وأن التفكير العقلى مطلوب للفصل فى الخلاف الذى يقوم بينها ، ومن ثم لزم البحث الخلقى (Casuistry) ومن هنا ذهب الحدسيون العقليون — منذ كدويرث حتى كانط — إلى القول بأن علم الأخلاق مرتبط بغايات عملية ، طالما كان من الممكن إخضاع المبدأ الأخلاقى للتحليل المنطقى ، وإن لم يعتبر كانط الأخلاق علما عمليا بهذا المعنى ، لأنه وإن كان يصرح بأن الأمر المطلق يمكن إخضاعه للتحليل العقلى فإنه يجاهر بأنه بسيط وواضح فى تطبيقه إلى حد أن جميع العقلاء يستخدمونه دون أن يحتاجوا إلى تحليله عقليا ، وتمشيا مع هذا الرأى لم يعترف كانط بوجود حالات تتصادم فيها وتتصارع مبادئ الأخلاق الحدسية ، وقوانين الواجب مطلقة لا تحتمل استثناء[2] .

ولكن قيل إن تاريخ التفكير الخلقى يشهد باختلاف الأحكام الخلقية

(1) Welton, op. cit. p. 111—2

(2) Machenzie, ibid, p. 259—60

عند الناس ، إذ لم يحدث قط أن اتفق الجنس البشرى كله على التسليم بهذه القوانين التى يقال إنها فطرية وواضحة بذاتها ، وقد أدى تنوع الإلزام الخلقى واختلاف مقتضياته إلى اعتبار الأخلاق بدعة ( أو مودة fashion ) فيما يقول ماكولى Macaulay والتجربة تشهد بوجود تصادم بين المبادئ التى قيل إنها عامة مطلقة ، وكثيراً ما يصعب تحديد أصوبها أو أدناها إلى الحق ، وعندئذ تمس الحاجة إلى تحليل القواعد لمعرفة أيها أحق بأن يُتبع ؟ وهذا يعنى الالتجاء إلى مستوى يقوم وراء القواعد نفسها ، من أجل هذا انصرف بعض الحدسيين عن هذه الحدسية الدجماطيقية إلى حدسية صورية formal أرادوا بها تفادى التناقض بين القوانين الجزئية بعضها والبعض الآخر ، بوضع قاعدة عامة تقضى باتباع الواجب لذاته ، وتمثلت هذه القاعدة فى صورة أمر مطلق يقضى بأن يجعل الإنسان قاعدة تصرفه قانونا عاما للناس فى كل زمان ومكان ، هذا ما انتهى إليه كانط فى حدسيته الصورية كما سنعرف بعد

ونقف الآن عند الاتجاه الحدسى الذى عرفته إنجلترا إبان هذا القرن رجعاً لمذهب هوبز :

## الاتجاه الحدسى عند أفلاطونيى كمبردج :

نشط التفكير التجريبى فى إنجلترا إبان القرن السابع عشر ، فوفق بيكون فى وضع أسس المنهج الاستقرائى الحديث ، ونجح لوك فى إقامة نظرية المعرفة على أسس تجريبية ، وتمكن هوبز من وضع مذهبه السياسى الواقعى الذى أثار به معاصريه وخلفاءه من الأخلاقيين على نحو ما عرفنا من قبل ، وفى غمرة هـــذه الحركات التجريبية اعتنق طائفة من أساتذة كمبريدج المبادئ الأفلاطونية كما تجلت فى الأفلاطونية المحدثة مشربة بالتفكير الديكارتى فسموا بأفلاطونيى كمبردج ، وكان فى مقدمة هؤلاء كدويرث وهنرى مور .

رفض هؤلاء رد الأخلاقية إلى مبدأ المنفعة وإرجاعها إلى حب الذات ، وجعل الحاكم السياسى أو الله السلطة المشرعة فى مجال الأخلاق ، وحرصوا على أن يقيموا الأخلاقية على العقل — وليس على وجدان اللذة والألم — فأصبح العقل هو الباعث على الفعل الخلقى ومقرر غايته ، وبهذا تخلت الأنانية عن مكانها من بواعث الأفعال الإنسانية ، وأنكروا رأى هوبز فى فى اعتبار الإنسان همجياً بفطرته ينفر بطبعه من الاجتماع بغيره من الناس ، وقالوا إنه مدنى بطبعه فترتب على هذا أن أصبح الخير مرهوناً بمصلحة المجموع دون مصلحة الفرد .

وإذا كان هوبز — والتجريبيون من ورائه — قد علقوا الأخلاقية على جزاءاتها ، فأصبحت آية الخير نتائجه النافعة ، وآية الشر آثاره الضارة ، فإن أفلاطونى كمبردج — وغيرهم من الموضوعيين حدسيين وعقليين — قد رفضوا هذا الرأى ومالوا إلى مذهب أفلاطون فى القول بأن الأخلاقية تحمل جزاءها فى باطنها ، وتتضمن مبرراتها فى ذاتها ، لأن الخير يكون خيرا فى ذاته لا بالقياس إلى منافعه ، ولا بالنظر إلى من قرره إنسانا كان أو إلها ! وإذا كانت خيرية الأفعال تقوم فى طبائعها فإن العقل هو الذى يكشف عن خصائص الأفعال التى توجب وصفها بالخير أو الشر دواما .

وقد كان كدويرث أكبر رجال هذه المدرسة وأعلم الحدسيين الإنجليز الذين تأثروا بمذهب ديكارت العقلى وانصرفوا عن حسية مواطنيهم من الفلاسفة ، وقد ضمّن مذهبه كتابه الذى نشر بعد وفاته عن الأخلاق الأبدية الثابتة A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality فجاء ردا على المدرسة الاستقرائية كما بدت فى مذهب هوبز ، والمدرسة اللاهوتية التى تصدرها دنزسكوت + ١٣٠٨ Dums Scottus ووليم أوكام + ١٣٤٩ W. Occahm فاتهم الأولى بأنها أحبت المذهب السوفسطائى الذى أزال الفاصل بين الصواب والخطأ ، وخلط بين الخير والشر ، مع أن

الفرق بينهما أزلى أبدى مطلق ، لأن مرده إلى طبائع الأقوال والأفعال وما تنطوى عليه من خصائص ذاتية لا تقبل التغير ، فالتضحية فى سبيل المجموع فى طبيعتها من صفات البذل والعطاء ما يوجب وصفها بالخير فى كل زمان ومكان ، والقتل فى طبيعته من خصائص العدوان الهمجى ما يحتم اعتباره شرا على الدوام أبدا ، وهكذا يبدو الفرق بين الخير والشر حقيقة موضوعية يدركها العقل كما يدرك علاقات المكان والعدد ، ومعرفة الفروق التى تفصل بين الخير والشر هبة من الله ، لأن مرجعها إلى العقل الإلهى الذى يشارك فى ثورة الإنسان . . . (1) ».

تأثر كدويرث بالنزعة الحدسية العقلية التى بشر بها فى فرنسا ديكارت ، ولكنه رفض بعض جوانب المذهب الديكارتى فمن ذلك أن ديكارت الذى نحى الدين بعيدا عن نقد العقل قد رد التفرقة بين الخير والشر إلى إرادة الله ، فبإرادته تعالى تصبح الفضيلة رذيلة أو الرذيلة فضيلة ، وهذه هى الفكرة التى دان بها رجال اللاهوت ومضوا فيها حتى نهايتها ، فقالوا إن الله هو الذى يحدد خيرية الأفعال وشريتها ، ولو أمر بالشر لكان خيرا ، ولو نهى عن الخير لكان شرا ، وعن هـذا صدر مذهب الإطلاق الإلهى Divine absolutism واعتنقه ديكارت الذى اعتبر الله ضامن العقل فى تفكيره ، ومن ثم رد الحق والباطل أو الخير والشر إلى إرادة الله ، وبها وحدها أمكن أن تساوى زوايا المثلث الثلاث قائمتين ، أو كان يمكن أن تساوى أى عدد من الزوايا ! وتصدى كدويرث لبيان خطأ هذا الرأى ووجوه تناقضه ، وصرح بأن التسليم به يفضى إلى القول بإمكان أن يصبح المكعب بأمر إلهى كروى الشكل ! ورأى أن إرجاع كل شىء إلى حكم تعسفى — إلهيا كان أو إنسانيا — ينتهى بهدم العلم وانهيار البرهان العقلى ، ويصبح الواجب الضرورى ممكنا ، بل يستحيل مع هذا الفرض أن

(1) Cf. Sidgwick, p. 170—171

تضاف إلى الله نفسه صفات المعرفة والحكمة والخيرية ، طالما ترتبت هذه الصفات على أمره ولم تكن مكونة لماهيته .

هكذا رفض كدويرث مذهب المطلق فى اللاهوت ، كما رفضه فى مجال السياسة حين أنكر رأى هوبز فى تعليق الخيرية بإرادة الحاكم المستبد ، وبهذا فصل بين خيرية الأفعال أو شريتها وتحكم الإرادة — إلهية كانت أو إنسانية — وأرجعها إلى طبائع الأفعال كما تبدو فى خصائصها الذاتية وصفاتها الجوهرية ، أما الإرادة — إلهية أو إنسانية — فإنها لا تستطيع أن تجعل من الشكل الذى ليست له ثلاث زوايا مثلثا ، وكذلك الحال فى الأخلاق .

وعند كدويرث وغيره من الحدسيين — من أمثال كمبرلند وكلارك — ظهر الجانب الحدسى فى مذهب الفطرة apriorism وأصبحت الأحكام الخلقية توضع مع الأوليات الرياضية والقوانين الطبيعية فى مستوى واحد ، فالعقل يصدق بها بمجرد تصوره لها دون أن يتوقف ذلك على سبب خارج عن طبيعتها ، وهى واضحة بذاتها Self-evident ومن ثم كانت صادقة بالضرورة ولا تحتمل برهاناً . . . إلى آخر ما سنعرفه فى الفصل الرابع من هذا الباب .

**تعقيب :**

هكذا انتهى أفلاطونيو كمبردج — ومعهم صمويل كلارك — إلى القول بأن مبادئ الأخلاق واضحة بذاتها ، وأن قوتها الحقيقية مرجعها إلى الإرادة التى تستند إلى العقل من حيث هى كذلك ، وتأكد بهذا اتجاه أهل الحدس العقلى القديم — تمييزاً له عن اتجاه مشابه له بعض الشبه ، هو الاتجاه الذى ظهر فى القرن التالى على يد « برايس » و « ريد »[1] .

وقد سار كدويرث — وولاستون — فيما يشير مويرهيد — فى الاتجاه العقلى

(1) Sidgwick, Intr., p. XXIII

الذى سار فيه كانط بعد ، وإن لم يوفق إلى وضع أساس الأخلاقية الذى اهتدى إليه كانط ، وإذا كان قد أقام الأخلاق مستقلة عن اللاهوت فإنه سرعان ما أدخل اللاهوت فى أبحاثه ، حتى أصبح الله عنده حدساً يشابه الحاسة الخلقية عند هاتشيسون[1] .

ويبدو لنا أن المعتزلة فى الإسلام قد سبقوا أفلاطونيى كمبردج إلى اتجاههم السالف الذكر بنحو تسعة قرون من الزمان ، وكان موقف المعتزلة رداً على أهل السلف من المسلمين ، وقد سبقوا بدورهم متأخرى علماء اللاهوت الذين تصدى للرد عليهم أفلاطونيو كمبردج ، ولطرافة هــذه الظاهرة نقف عندها قليلا .

سبق أهل السلف وعلماء الحديث فى الإسلام متأخرى علماء اللاهوت فى الغرب ببضعة قرون من الزمان ، حين ردوا خيرية الأفعال وشريتها إلى إرادة الله ، فالخير ما حسّنه الشرع وأثنى عليه ، والشر ما قبحه الشرع ونفّر منه ، ولو أمر الشارع بالكذب لكان خيراً ، ولو نهى عن الصدق لكان شراً ، وليس ثمة فعل يمكن اعتباره خيراً فى ذاته أو شراً فى ذاته ، يشهد بهذا أن القتل يذم حين يقع بغير موجب ، ويمتدح حين يكون قصاصاً . . . ولكن المعتزلة قد رفضوا هذا الرأى بنظر يتهما فى الحُسن والقبح العقليين ، كما رفض أفلاطونيو كمبردج رأى علماء اللاهوت المشابه له ، قال المعتزلة إن فى الأفعال خصائص ذاتية توجب اعتبارها خيراً أو شراً ، والله يأمر بالخير لأنه فى ذاته حسن ، وينهى عن الشر لأنه فى ذاته قبيح ، ومن أجل هذا استطاع العقل بطبيعته أن يميز بين الخير والشر قبل أن يرد بهما شرع ، وكان الإنسان مكلفاً باتباع الدين ولو لم تبلغه الرسالة[2] . . . وواضح من هذا سبق مفكرى الإسلام لمفكرى الغرب سبقاً لا يدع مجالا لاعتراض .

---

(1) James Bonar; The Moral Sense, p. 230

(٢) قارن المرحوم الأستاذ أحمد أمين فى ضحى الإسلام طبعة أولى ص ٤٧ — ٩ .

**مصادر الفصل :**

إلى جانب ما ذكر منها فى هوامش الفصل وما ورد منها فى قائمة المصادر العامة المنشورة آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

**L. A. Selby-Bigge, editor of : British Moralists**

فى الجزء الأول مختارات من شافتسبرى وهاتشيسون وبطلر وسميث ، وفى الجزء الثانى مختارات من كلارك وپرايس وكدويرث .

**J. Muirhead, The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy (P. 25 – 71)**

**R. Cudworth, Eternal and Immutable Morality, 1688**

# الفصل الثانى

## مذهب الحاسة الخلقيـــة

مجمل المذهب – دلالات الحاسة الخلقية – علاقة المذهب بغيره من مذاهب – فلسفة شافتسبرى الخلقية : التوفيق بين الأنانية والغيرية – استقلال الأخلاق عن اللاهوت وجزاءاته – حب الفضيلة لذاتها – تأثيره فى خلفائه ، مدى تأثر « هاتشيسون » بفلسفته – مذهب الحاسة الخلقية عند هاتشيسون – حملة النقاد على المذهب – تعقيب

---

### مجمل المذهب :

قلنا إن التجريبيين من أمثال هوبز ولوك قد أقاموا الأخلاقية على وجدان اللذة والألم ، وربطوا بينها وبين نتائج الأفعال وآثارها ، فاتصل الخير بالمنفعة وارتبط الشر بالضرر الناجم عنه ، ومن ثم اختلفت الأحكام الخلقية على أفعال الناس باختلاف الظروف والأحوال ، واحتلت الأنانية مكان الصدارة من بواعث السلوك عند الناس ؛ ورأينا كيف أنكر الحدسيون العقليون من أمثال أفلاطونيي كمبردج هذا الاتجاه الاستقرائى ، فرفضوا تعليق الأخلاقية بالجزاءات الخارجية فى كل صورها ، وردوا الخيرية والشرية إلى طبائع الأفعال وخصائصها الذاتية ، وصرحوا بأن العقل هو الذى يكشف عن حقائق الأفعال ويميز بين خصائصها ، ومن ثم يحمل على إتيان الخير ويحدد للإنسان أهداف سلوكه ، وبهذا تخلت الأنانية عن مكانها كباعث وحيد على أفعال الإنسان ، وكانت موضوعية الأحكام الخلقية وارتداد الأخلاق إلى قواعد ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال ، وشاركهم فى مجمل هذا الاتجاه طائفة من الفلاسفة ــ خارج كمبردج ــ مع فارق بيّن ، هو أن هؤلاء وإن نفروا من رد الأخلاقية إلى وجدان اللذة

والألم وتعليقها على أنانية الإنسان ، قد افتقدوا الثقة فى العقل الذى اطمأن إليه أقرانهم من أفلاطونيى كمبردج ، فلجأوا إلى العاطفة يستفتونها فى أسس الأخلاقية ، وعلى يدهم بدأ الاتجاه الوجدانى فى فلسفة الأخلاق ، أولئك هم أصحاب مذهب الحاسة الخلقية Moral Sense أو مذهب الحدسية الجمالية Aesthetic intuitionism.

والرأى عند أتباع هذا المذهب أن مدلول الحاسة الخلقية يختلف عن مدلول حواسنا الخمس المعروفة ، فإن هذه الحواس وظيفتها إدراك أعراض المحسوسات ، أما الحاسة الخلقية فوظيفتها إدراك خيرية الأفعال وشريتها وإصدار أحكام تُقَيِّم هذه الأفعال ، وهذه الحاسة قوة باطنية يولد الإنسان — دون الحيوان — مزودا بها ، وهى تميز بطبيعتها بين الخير والشر فتغرى صاحبها بفعل أولها وتحمله على تجنب ثانيهما دون انتظار الجزاء — من نفع أو ضرر ، لذة أو ألم ، سعادة أو تعاسة — وهذه الحاسة تشبه حاسة الجمال أو قوة التفكير من حيث إنها متأصلة فى طبائع البشر ، ولكنها تضعف بالإهمال وتقوى بالمران ، وتنمو بالتربية الحسنة وتذبل فى البيئة الفاسدة ، ومن أجل هذا اختلفت أحكامنا الأخلاقية على الفعل الإنسانى الواحد ، كما يختلف الناس فى أحكامهم الجمالية ويتفاوتون فى قدرتهم على النظر العقلى المجرد ، وهكذا ترتد قوانين الأخلاق عند أتباع هذا الاتجاه إلى هذه الحاسة ، ومن هنا شابهت الطبيعة الناطقة عند الرواقية قديما وصمويل كلارك حديثا ، والضمير عند أمثال بطلر والعقل العملى عند كانط ، وكان الإنسان الذى يحترم نداء هذه الحاسة يقف موقف الحكم النزيه على أفعاله وأفعال غيره من الناس(١) .

وقد أحيا أتباع هذا المذهب فكرة اليونان فى التوحيد بين الخيرية والجمال(٢) ، إذ استخدم اليونان لفظ τὸ καλόν للتعبير عن الجمال والكمال

(1) Sen, op. cit., p. 161.

(2) Machenzie, op. cit., e. 177

الخلقى ، وكان الرواقية يقصدون القول بأن الجميل وحده — الكامل خلقيا — هو الخيّر ، وابتعث هذا التوحيد بعض المحدثين من أمثال هربارت + ١٨٤١ أكبر — مؤسسى علم الجمال بعد كانط — وبوزانكيت وغيرهما(١) ، وظهر وجدان الجمال مقترنا بالحكم الخلقى عند أفلاطونيى كمبردج من أمثال هنرى مور ، ولكن أكبر ممثلى هذا الرأى فى الأخلاق هم أتباع الحاسة الخلقية ، وفى مقدمتهم اللورد « شافتسبرى + ١٧١٣ Shaftesbury منشئ هذا المذهب ، وفرنسيس هاتشيسون + ١٧٤٧ Hutcheson الذى تطور المذهب على يديه ، وترتب على هذا التوحيد بين الخيرية والجمال قول أصحاب هذا الاتجاه بأن الإنسان ينشد الخير وينفر من الشر لأن النفس البشرية بطبيعتها تهفو إلى الجمال وتضيق بالقبح !

هذا الاتجاه — فيما يبدو — أوسع المذاهب شيوعاً بين الناس وأقربها إلى وجهة النظر عند عامتهم ، أساسه أن خيرية الأفعال أو شريتها تقوم — فيما قال الحدسيون جميعاً — مستقلة عن رغباتنا بعيدة عن مصالحنا غير مرتبطة بمنافعنا ، والإنسان يدركها بحاسة كامنة فى طبيعته ، وأحكامها لا تحتمل برهانا ولا تقبل تحليلا ، وإن صح مع هذا أن يقال إن الحكم الخلقى يبدو أصح عند المتمدين المستنير منه عند الهمجى الأمى .

**دلالات الحاسة الخلقية :**

يقول أتباع هذه الحاسة إن الشاهد على وجودها يبدو فى أحكام الأطفال وغير المتعلمين حين تصدر على الأفعال مباشرة دون تفكير فيها أو تروّ فى نتائجها ، فالقروية تنفر من مجون الخليعات من بنات المدن ، والخادم تحتقر سيدتها المستهترة وتضيق بسلوكها ، وكلتاهما تصدر حكمها دون

---

(١) ألح Herbart فى التوحيد بين الخيرية والجمال وعالج علم الأخلاق باعتباره فرعا من علم الجمال ( انظر كتابه عن « علم التربية » وعالج Bosanquet هذا التوحيد فى كتابه عن تاريخ علم الجمال » .

تفكير فيما يحتمل أن يترتب على الخلاعة والمجون من آثار اجتماعية سيئة .
هذا هو الحكم المباشر المطلق الذى يصدر عن حاستنا الخلقية الكامنة فى طبيعتنا ، دون أن يفتقر وجودها إلى تعليم أو تثقيف ، بل يصرح بعض دعاتها بأن التثقيف قد يتلفها أو يضعف من قدرتها على تأدية وظيفتها(١) ؛

ومن يلاحظ الأطفال وهم ينصتون إلى القصص التى تُلقى عليهم ؛ يتبين أن البشر يعلو وجوههم كلما استمعوا إلى أحاديث الرحمة والدعة والإنسانية ونحوها ، وأن آيات الضيق ترتسم على وجوههم متى تضمنت القصص القسوة والجشع والأنانية والغدر وما إليه ، إنهم يتبينون الخير والشر دفعة واحدة بغير استدلال عقلى أو تفكير منطقى ، بل هم لا يستطيعون فى العادة أن يجدوا لأحكامهم تعليلا ، أو لشعورهم حيالها تبريرا معقولا .

وقد روت الكاتبة چورچ صاند George Sand قصة فرقة من الممثلين المتجولين تحطمت سفينتهم على صخرة عاتية فى بحر الأدرياتيك ، ونفد طعامهم وأوشكوا أن يموتوا جوعا ، ومات بالفعل قبطان السفينة ، فاندفع أحد الممثلين نحوه يريد أن يلتهم جثته ، فتصدى لمنعه أحدهم حتى استطاع بعد معركة يائسة أن ينقذ الجثة من براثن الجائع وأن يلقى بها إلى البحر ، إن چورچ صاند تروى القصة متوقعة أن يشعر قارئها باشمئزاز طبيعى لموقف الرجل الذى حاول أن يلتهم جثة الميت ، هذا الشعور رجع طبيعى عند الإنسان لا يستند إلى تأمل عقلى ولا يقوم على تفكير منطقى ، ولا يعتمد على تجريب حسى (٢) .

وهذه الحاسة تبدو فى عالم الأخلاق شبيهة بحاسة السمع فى عالم الأصوات أو الذوق فى عالم المذوقات . . . والأنف تميز بين الروائح وتفرق بين زكيها وقبيحها وإن لم تعرف السبب الذى من أجله كانت الرائحة زكية أو قبيحة ،

---

(1) Joad, Guide to the Philosophy of Morals & Politics, p. 175—78

(2) W. M. Urban, Fundamentals of Ethics, p. 365

ومثل هذا يقال فى غيرها من حواسنا الظاهرة ، وكذلك الحال فى الحاسة الباطنية فى عالم الأخلاق ، فهى تدرك الخير وتميز بينه وبين الشر بحدس مباشر ، ولا تقوى معه على أن تفسر لنا السبب فى خيرية الأفعال أو شريتها . . .

بل إن بين خصائص الحاسة الخلقية وخصائص حواسنا الظاهرة وجوه شبه ووجوه خلاف يحسن بنا أن نقف عندها إيضاحا لهذه الحاسة :

تختلف الحواس الظاهرة بعضها مع البعض الآخر حتى ليصعب تحديد خصائصها المشتركة ، ولكن من المحقق أن حالة الإحساس تتطلب وجود شيء يمثل أمام العقل ، ثم إن معرفتنا الحسية بشيء ما ، تخرج نسبياً عن إرادتنا ، فليس فى وسعى أن أرى شيئاً أخضر اللون ولا أن أشعر بألم فى الأسنان متى وأنى أريد ، وإن كان فى وسعى أن أتصور ذلك ، وبلغة علم النفس تتطلب المعرفة الحسية منبها خارجياً Stimulus ، وهذه المعرفة تستلزم مع هذا وسيطاً هو فيما يقول علم وظائف الأعضاء عضو الإحساس ، كشبكة العين وغيرها فى حالة الرؤية مثلا ، ومن افتقد عضو الإحساس عجز عن إدراك الموضوعات التى تتصل به . . . هذه هى أهم الخصائص المشتركة بين حواسنا الظاهرة بعضها والبعض الآخر ، فما الذى تشارك فيه أو لا تشارك فيه الحاسة الخلقية من هذه الخصائص ؟

لا بد لكى تؤدى الحاسة الخلقية وظيفتها أن يمثل أمامها موضوع تصدر عليه حكمها المباشر ، كالحال مع حواسنا الظاهرة ؛ ثم إن قيام الحاسة الخلقية بوظيفتها يتطلب فى بعض الأحيان وجود منبه خارجى ، كحال الإنسان حين يجد نفسه فى وضع يتطلب استخدام حاسته للحكم على هـــذا الموقف ، ولكن من الصعب أن نعزل المنبه فى الموقف الخلقى كما يعزله العالم فى حالة الإحساس الظاهرى ، ومن الممكن أن نستخدم حاستنا الخلقية فى موقف نتصوره ولا نحتاج فيه إلى منبـــه خارجى ، ولا يجوز القول بأن هذا ممكن فى عالم الحس الظاهر ، فإن تصور الألم مثلا ليس شبيهاً كل الشبه بالشعور بهذا الألم

هذا إلى أن الحاسة الخلقية لا تفتقر إلى عضو جسمانى لتزاول وظيفتها ، كما هو الحال فى حواسنا الظاهرة ، أو هذا هو مدى علمنا بهذه الحاسة الباطنية على أقل تقدير ، ثم إن الناس يستخدمون هذه الحاسة بمجرد أن يتهيأ لهم الشعور والوعى ، فهى تنمو فى بطء ، وفى بعض الأفراد دون بعضهم الآخرى ؛ ومن هذا نرى ما يبرر تشبيه هذه الحاسة بحواسنا الظاهرة(١) .

**علاقة المذهب بغيره من مذاهب :**

أشرنا إلى أن مذهب الحاسة الخلقية يقوم على حدس حسى أو تجريبى ، وذلك أن العلاقة القائمة بين الحاسة الخلقية وحواسنا الظاهرة توحى بقيام علاقة بين مذهب الحاسة الخلقية الحدسى والمذهب التجريبى فى نظرية المعرفة ، فالتجريبية تقوم على افتراض أن كل المعانى — ومنها المعانى الخلقية — تجىء عن انطباعات الحس أو الوجدان ، وهذا ما يقول به مذهب الحاسة الخلقية ، ومن ثم يرى أتباعه ضرورة التسليم بوجود حاسة أو أكثر من حاسة خاصة غريبة ، نتلقى عنها انطباعات وبالتالى أفكاراً بسيطة ؛ وقريب من هذا يقال فى موقف المذهب الحدسى ، إنه لا يقول بوجود حاسة خاصة بل يؤكد وجود شىء يقترن بجميع الحواس ويقوم وراءها ، هو ملكة تتلقى بنفسها أفكاراً جديدة دون وسيط حسى(٢). وقد انتهى هاتشيسون بفكرة الإحسان أو الأريحية benevolence إلى القول بأن الآباء يحرصون على خير أطفالهم ولو لم يصبهم منه شىء ، لأن بينهم وبين أطفالهم رابطة توحد بين الفريقين ، إن الطفل جزء من أبيه فإذا عاون الأب ابنه ارتدت المعونة إليه ، وكذلك الحال بين الناس ، كل فرد لبنة فى بناء أو عضو فى مجموع ، وبالحب المتبادل يخدم الفرد هذا المجموع ، بحيث لا تتعارض محبته لنفسه مع صالح الكل الذى

(1) Raphael, The Moral Sense, p. 6 ff.

(2) Raphael, op. cit., p. 2 ff.

ينتمى إليه . . . وبمثل هذا أوجب على الإنسان أن يتخير من بين الأفعال الممكنة له ما حقق أوفى قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، فقيل إنه كان بهذا أول رائد لمذهب المنفعة العامة(١) (الذى يعد أشهر المذاهب التجريبية فى الأخلاق) وإن كانت نفعية هاتشيسون تقوم على غيرية تهدف إلى الصالح العام وتسمو بالأريحية على نداء الأنانية ، أما نفعية أصحاب النزعة التجريبية فإنها تقوم على بواعث فردية(٢) .

وقيل إن أتباع الحاسة الخلقية قد تأثروا بالتجريبية الإبستمولوجية عند دافيد هيوم بوجه خاص ، وأن هيوم بدوره قد تأثر بفكرة الحاسة الخلقية حتى حشره بعض مؤرخى الأخلاق فى زمرة دعاة هذا المذهب ، وقال عنه Rephael إنه صديق هاتشيشون وابنه الروحى فى الأخلاق ، فإن هاتشيسون إذا كان أبا الفلسفة الاسكتلندية كان هيوم — إلى حد بعيد — أكبر أبناء هذا الأب Patre magno filius maior وإن كان James Bonar لا يتحدث عنه إلا باعتباره المؤيد المشكوك فيه لمذهب الحاسة الخلقية(٣) .

وقد أشرنا قبل هذا إلى أن العقليين من الأخلاقيين قد خاصموا هؤلاء الذين ردوا الأحكام الخلقية إلى الحس أو الوجدان ، وأن أصحاب الحاسة الخلقية قد ناهضوا المذهب العقلى فى الأخلاق ، وأطال هاتشيسون فى نقده وتفنيد دعاواه(٤)

حسبنا هذا إجمالا للاتجاه الجمالى الوجدانى فى تفسير الأخلاقية ، ولنقف عند رائد المذهب : اللورد شافتسبرى :

---

(1) Cf. Bonar, op. cit., p. 75 ff.

(2) Cf. Wundt, Ethics, vol. II. p. 163 seq.

(٣) انظر كتاب Raphael ص ٤٦ وكتاب Bonar بل يعلن هذا الرأى ص ٩ فى تصديره لكتابه !

(٤) انظر Raphael ص ٢٩ وما بعدها فليرجع إليه من أراد .

## فلسفة شافتسبرى الخلقية

### التوفيق بين الأنانية والغيرية :

أقام شافتسبرى[1] البحث الخلقى على أسس سيكولوجية ، كان أسلافه يمثلون مبدأ الواجب — واجب الفرد نحو المجتمع — فى صورة عقلية مجردة تجعل من الميسور أن يصطدم هذا الواجب الاجتماعى بحب الإنسان الطبيعى لذاته ، فنزع شافتسبرى إلى إزالة التعارض بين الغيرية والأنانية ، وقال إن فى كل فرد وجدانات طبيعية فطرية تحمله على تحقيق الخير للآخرين ، وأن التجربة تشهد بوجود انسجام تام بين ميل الإنسان الطبيعى إلى خدمة غيره ، وحبه الفطرى لمصالحه ، وكان شافتسبرى سباقا إلى تأييد هذا الاتجاه ، حقيقة إن أسلافه — ومعاصره كمبرلند ١٧١٨ + Cumberland قد فطنوا إلى أن فى طبيعة الإنسان وجدانات اجتماعية تلزمه برعاية مصالح غيره من الناس ، واستند « كلارك » ١٧٢٩ + Calrke إلى هذا الرأى فى تفسيره لقيام الغيرية على حكم العقل المجرد ، ولكن شافتسبرى ١٧١٣ + كان أول من جعل هذا الرأى أساس مذهب فلسفى ، وكان أول رائد نقل مركز البحث الخلقى نهائيا من نطاق العقل إلى الدوافع الوجدانية التى تدفع إلى إتيان الواجب الاجتماعى ، ولم يسبقه أحد إلى التمييز الواضح بين العناصر المجردة عن الهوى وعناصر حب الذات فى طبيعتنا البشرية ، وإقامة البرهان الاستقرائى على قيام الانسجام التام بين هاتين المجموعتين من العناصر ، بحيث لا تتعارض الغيرية مع الأنانية ، ولا يتنافى الواجب الاجتماعى مع حرص الإنسان على مصالحه .

وهو فى كتابه « بحث عن الفضيلة والثواب » Inquiry concerning

---

(١) هو Antony Ashly Cooper, third Earl of Shaftesbury انظر Sidgwick op. cit. 184—6.

Virtue and Merit يهاجم هوبز فى تفسيره الأنانى لمعنى الخير ، ويصرح بأن هذا التفسير لا يصدق إلا متى كان الإنسان فردا منعزلا عن غيره من الناس ، مع أن الإنسان لبنة فى بناء أو عضو فى مجتمع لا ينفصل عنه ، ومن ثم لا يكون خيرا إلا متى اتزنت دوافعه وميوله واتسق بعضها مع بعض واتجهت جميعاً إلى ترقية خير المجموع ، فإن خيرية الأفعال أو شريتها ليست مرهونة بآثارها النافعة أو الضارة ، وإنما تتحقق هذه الخيرية متى كانت استعدادات الإنسان ومشاعره من النوع الذى ينزع من تلقاء نفسه وبغير إكراه خارجى إلى ترقية خير المجتمع الإنسانى أو سعادته ، وبهذا عارض معنى الخيرية عند هوبز ، إذ كان الرجل الخير فى نظر هذا الأنانى يسارع إلى نشر الفساد بين أقرانه متى ارتفعت عنه رقابة الحكومة ، فيستجيب لطبيعته الشريرة فى تحقيق مصالحه على حساب الآخرين ، أما شافتسبرى[1] فيرى أن الحكم على الأفعال الإنسانية بالخير أو بالشر ، يستند إلى العاطفة أو الوجدان الذى يقترن بها ، فمتى اقترنت العاطفة بفعل يحقق لصاحبه خيرا ويتنافى فى نفس الوقت مع خير المجتمع كان الفعل شرا ، واعتبر الوجدان المصاحب له أنانية ، وإذا حقق الفعل خيرا لصاحبه دون أن يتعارض مع صالح المجتمع الإنسانى كان خيرا يقترن بعاطفة موجهة إلى حفظ الذات ، وهذه العاطفة لا تكون شرا إلا متى استبدت بصاحبها وجارت على المشاعر الاجتماعية التى تكفل تحقيق الخير للمجموع ، وإذا كانت العين الظاهرة تميز بين جمال الأشياء وقبحها وفاقا لمدى تناسبها أو اختلالها ، فإن للإنسان عينا باطنية — هى حاسته الخلقية — تصدر أحكامها بخيرية الأفعال وشريتها وفاقا لمدى تحقيقها لخير النوع الإنسانى عن وعى وتدبر ، وبهذا تقوم الفضيلة على العلم بالصواب والخطأ وعلى العقل الذى يملك قيادة العواطف فيمنع ما أوقع بالمجتمع أو النوع الإنسانى ضررا ، وبهذا المعنى يبـــدو حكم العقل الفطرى أسبق

---

(١) الجزء التالى ملخص عن كتاب شافتسبرى فى الفضيلة والاستحقاق — انظر المختارات التى نشرها Selby—Bigge فى كتابه القيم British Moralists, vol. I

ن كل مبدأ أقره قانون وضعى أو أكده عرف اجتماعى أو دعا إليه وحى دينى .

كان هدف شافتسبرى أن يبرهن على المشاعر الفردية التى تهدف إلى رعاية الذات وتحقيق المصالح الفردية ، إذا اتزنت واتسقت مع المشاعر الاجتماعية التى تهدف إلى تحقيق خير المجموع وكفالة مصالحه ، تحققت سعادة الفرد بهذا التوازن والاتساق ، وإيضاحا لهذا ميز شافتسبرى بين ثلاثة أنواع من الدوافع : مشاعر طبيعية تحمل على تحقيق الخير للمجموع ؛ وهى تقوم على محبة الغير والتشارك الوجدانى مع النوع الإنسانى ؛ ومشاعر ذاتية تتوخى تحقيق الخير لصاحبها دون غيره من الناس ، تتمثل عند الفرد فى حبه للحياة وضيقه بكل ما ينزل به من أذى وحرصه على راحته ونحو ذلك ؛ ومشاعر غير طبيعية لا تحقق خيرا خاصا ولا عاما ، وهى تضم الدوافع الشريرة فحسب بل تشمل الدوافع التى تنشأ عن الخرافة والعادات الهمجية ، بل تضم المشاعر الذاتية التى تشتد بصاحبها حتى تتجاوز حدها وتشذ عن المعقول ، وواضح من هذا التصنيف أن الصنف الثانى يستبعد من نطاق الدوافع الخيرة ، وأن الصنفين الأولين خير أو شر وفاقا لمدى اتزان دوافعه واتساقها بعضها مع البعض ، فالمغالاة فى المشاعر الطبيعية كالرحمة أو المحبة قد يؤدى إلى ضرر يجعلها شراً ، وكذلك الحال فى المشاعر الخاصة حين تشتد بصاحبها حتى تعوق مشاعره الاجتماعية عن أداء وظيفتها ، فما لم تتجاوز المشاعر الطبيعية والذاتية حدها المعقول فهى خير لا محالة ، حتى مشاعر الذات التى تقوم على أساس أنانى . فإن انعدامها يعوق تحقيق الخير للمجموع ، على أساس أن الفرد جزء فى النظام الذى ينتمى إليه .

ويرى شافتسبرى أن المشاعر الطبيعية التى تهدف إلى خير المجموع متى قويت كفلت لصاحبها أسباب التمتع الذاتى والقدرة عليه ، أما الافتقار إليها فشقاء وبلاء محقق ، إن هذه الدوافع المجردة عن الهوى تقصد إلى خير

الآخرين ، فتبدو عند النظرة السطحية وكأنها تصرف الإنسان عن خيره الخاص ، مع أنها تقوده فى الواقع إلى هذا الخير ، أما المشاعر الذاتية التى تقوم على حب النفس فإن الغلو فيها يورث الشقاء ، ولتفسير هذا الرأى أطال شافتسبرى النظر فى الانغماس المفرط فى الشهوات الحسية والضجر الذى يصاحب الحسد ويقترن بالولع بحب الثناء ، ورأى أن حب الحياة نفسه إذا اشتد بصاحبه أورثه الشقاء ، أما المشاعر غير الطبيعية فإنها شر بطبيعتها ومن غير نظر إلى مدى قوتها أو ضعفها ؛ وهكذا ينتهى شافتسبرى إلى القول بأن الخيرية تقوم على تضامن المشاعر الخاصة ودوافع العمل لصالح المجموع بقدر متناسب يكفل تحقيق الخير للنوع الإنسانى من غير إضرار بالفرد ، وإذا توازنت المشاعر الفردية والمشاعر الاجتماعية وتعاوننا على تحقيق الخير العام ، تحققت سعادة الفرد لا محالة ، والشرير عند شافتسبرى من ضعفت مشاعره الطبيعية أو اشتدت عواطفه الفردية أو تملكته مشاعر غير طبيعية ، بل يكفى أحد هذه الميول لتحقيق الشقاء والتعاسة ، فالشر يوقع بصاحبه الضرر ، والخير يكفل لصاحبه السعادة .

### استقلال الأخلاق عن اللاهوت وجزاءاته :

وإذا كان القدماء قد ردوا الأخلاقية إلى العقل على النحو الذى رأيناه عند سقراط وأفلاطون وأرسطو ممن جعلوا الحكمة رأس الفضائل ، أو الرواقية الذين لم يقنعوا بإرجاع الفضيلة إلى العقل وإنما حقروا من شأن الجسم واعتبروه مصدر كل شر ، فإن شافتسبرى قد أفاد من اتجاه المسيحية فى رد الباعث على تخير الفعل الخلقى إلى الشعور بالمحبة ، فصرح شافتسبرى بأن مرجع أفعالنا إلى الوجدان ، ورد السلوك إلى الاتساق بين شعور الفرد بأنانيته وشعوره بواجبه نحو المجتمع على النحو الذى رأيناه ، وشايع هذا الاتجاه صاحبه هاتشيسون الذى صرح بأن الحب النزيه المجرد عن الهوى

disinterested أو الإيثار الذى يبرأ من الأنانية هو الباعث الوحيد على كل ما نأتى من أفعال خلقية ، أما العقل فإن أثره ضئيل فى تحديد الغاية التى تهدف إليها هذه الأفعال ، وجرى فى هذا التيار أدم سميث فرد الأخلاقية إلى التعاطف الوجدانى على نحو ما قلنا من قبل .

ولكن متابعة شافتسبرى للمسيحية فى رد الأخلاقية إلى الوجدان دون العقل ، لا تعنى اتفاق مذهبه مع مقتضيات هذه الديانة ، إذ كان شافتسبرى من أتباع المذهب الطبيعى الإلهى Deism الذى بشر به أول الأمر هربرت أوف تشبربرى + ١٦٤٨ Herbert of Churbery وأرجعه إلى طبيعة العقل البشرى ، وبهذا عارض الدين التقليدى الذى يقوم على سلطة الوحى الإلهى ، وانتهى المذهب بعده إلى الإيمان بكائن أعلى هدت إليه طبيعة العقل البشرى ، فترتب على هذا إنكار الوحى والرسل والكتب المقدسة وما تقتضيه من اعتقاد فى الخوارق ، إيماناً بأن وجود الله يشهد به التأمل فى الظواهر الكونية والمشاهد الإنسانية ، وانتهى المذهب إلى تعطيل الإرادة الإلهية واستبعاد تأثيرها فى الكون الذى تشيع فيه الفوضى حتى ليفضى القول بعناية الله به إلى تجريد الله عن كماله ! ومن الطبيعى أن يكون الله الذى اهتدى إليه العقل عند أتباع هذا المذهب على اختلاف بيّن مع الإله الذى قالت به الكتب المقدسة !

وصرح دعاة هذا المذهب بأن فى هذا الدين الطبيعى الذى لم ينزل به وحى إلهى أساساً كافياً للأخلاق ، إذ كان طبيعياً بعد أن قوضوا الدين المنزل وأنكروا تعاليمه أن يستخفوا بما ورد فى المسيحية من إغراء باتباع السلوك الخيّر ، ووعيد بالسلوك السيئ ، فقد قطعوا بين الأخلاقية وجزاءاتها الخارجية ، ورفضوا إقامتها على الطمع فى نعيم الجنة أو الخوف من عذاب الجحيم ، وألحوا فى إقامة الأخلاقية على حب الفضيلة لذاتها دون نظر إلى نتائجها وآثارها ، ووضح هذا الاتجاه عند شافتسبرى بوجه خاص ،

إنجاهر بأن الدعوة إلى اتباع السلوك الأخلاقى أملا فى نعيم الجنة وهرباً من عذاب النار مفسدة للأخلاق ، فحسب الإنسان باعثاً على فعل الخير جمال الفضيلة فى ذاته ، بل صرح بأن افتراض وجود الله غير ضرورى عند وضع القانون الأخلاقى — على غير ما قال بعد هذا إمام الملحدين العقليين كانط — وإن اعترف شافتسبرى بأن الإيمان بوجود إله خيّر مهيمن على هذا الكون يقوّى الرغبة فى مزاولة الفضيلة ، ولكنه كان لا يتردد فى إعلان نفوره من إله التوراة ، ويهاجم هذا الكتاب زاعما أنه لو وجد ثمة إله لكان أقل ضيقاً بالملحدين الذين ينكرون وجوده منه بأولئك الذين آمنوا به فى صورة « يهوذا » ! وكان يتمثل ما قاله بلوتارك : أحبّ إلىّ أن يقال عنى بعد : لم يوجد فى الماضى ولا يوجد فى الحاضر رجل اسمه بلوتارك ، من أن يقال عاش بلوتارك فى الماضى وكان رجلا خليعاً ماجناً سريع التقلب أخاذاً للثأر !(١) .

هكذا أبعد شافتسبرى الأخلاق عن الدين المنزل بثوابه وعقابه ، بل أقامها على حب الفضيلة لذاتها دون اعتبار لنتائجها وآثارها ، واستند فى هذا إلى فكرته عن الحاسة الخلقية المغروسة فى طبائع البشر ؛ مصرحاً بأن الإلحاد لا تأثير له على هذه الحاسة إيجاباً أو سلبا ، بل إن الإيمان بعقيدة دينية فاسدة يتلفها ويعطلها عن أداء وظيفتها !

**حب الفضيلة لذاتها :**

أما كيف يحب الإنسان الفضيلة لذاتها فيرجع هذا عنده إلى ربط الخيرية بالجمال على نحو ما قال قدماء اليونان ، فجوهر الأخلاقية عنده قائم على الانسجام بين المشاعر الفردية والمشـاعر الاجتماعية والتعاون بين دوافع الأنانية ودواعى الواجب على تحقيق الخير للمجتمع الإنسانى على النحو الذى

(١) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة طبعة ثانية ص ٢١٨ ، ٢٢٧ ، ٣٨

عرفناه ، والتوحيد بين الخيرية والجمال من ناحية والشرية والقبح من ناحية أخرى أفضى إلى القول بأن النفس بطبيعتها تحب الخير وتتوخى فعله ، وتنفر من الشر وتحرص على تجنبه ، ما لم تفسد طبيعة الإنسان بالتربية الفاسدة أو القدوة السيئة ، والإنسان لا يحتاج فى حبه للجمال ( الخير ) ونفوره من القبح ( الشر ) إلى إغراء أو جزاء ، وإذا كان التجريبيون من الأخلاقيين قد ربطوا بين الأخلاقية وجزاءاتها الخارجية ، فإن شافتسبرى وأتباع مذهبه قد جاهروا بأن الأخلاقية تحمل فى باطنها جزاءها وتتضمن فى ذاتها مبررات قيامها ، وإيضاحاً لهذه الفكرة التى اعتنقها جميع الحدسيين من الأخلاقيين يروى شافتسبرى مثالا رائعاً يفسر به هذا الاتجاه ، تقتضينا أهمية الموضوع ذكره مفصلا :

يقول شافتسبرى : إذا وَجّه إلىّ هذا السؤال رجل تدل سماه على أنه رجل مهذب : لمَ تتجنب أن تكون قذراً وأنت بعيد عن أعين الناس ؟ إذن لاقتنعت لأول وهلة بأن صاحب هذا السؤال رجل قذر أفسدت القذارة طبيعته ، ومع أن من العسير علىّ أن أقنعه بضرورة النظافة لذاتها فإنى أقول له إنى أتجنب القذارة عندما أعتزل الناس لأن لى أنفاً تقوى على شم الروائح ، فإذا عاد إلى لجاجته فى الاستفسار وافترض أنى مصاب ببرد شديد يعوق قدرتى على شم الروائح ، أو أنى بطبيعتى كريه الرائحة ، أجبته قائلا له : إنى لا أشعر بالارتياح إذا رأيت نفسى أو رآنى الناس على قذارة ، إن هذا المنظر يثير فى نفسى اشمئزازاً وضيقاً . فإذا ألح فى السؤال بعد هذا قائلا : هب أنك فى الظلام لا ترى نفسك ولا يراك أحد من الناس ، وأن بحاسة الشم عندك خللا يمنعها من شم الروائح فكيف يكون موقفك ؟ قلت له : حتى فى هذه الحالة ، مع افتراض أنى بغير أنف أشم به ، وبغير عين أبصر بها ، ومع وجودى فى الظلام بحيث لا أرى نفسى ولا يرانى أحد من الناس ، يظل شعورى بالنفور من القذارة قائماً ، إنى

لأنفر بطبيعتى عند تصور هذه القذارة ، ولولم أشعر بالضيق والاشمئزار لمجرد تصورى لها فى ذاتها لكانت طبيعتى خسيسة فاسدة حقاً ، ولكرهت نفسي لأنها عندئذ تبدو فى عينى فى صورة بهيمية لا أملك احترامها ...

ويمضى شافتسبرى فى تفسيره لهذا الموقف الحدسى قائلا : بمثل هذا أقول إذا سمعت مستفسراً يسأل : لماذا يكون من واجب الإنسان أن يكون شريفاً إذا استطاع أن يكون دَنيئاً وهو فى خفية عن أعين الناس ؟ إنى لأشفق من الجهر برأيى فيمن يجهر بمثل هذا السؤال ! [1] .

وبمثل هذا يقول إنه يحب الأمانة والصدق والشرف ونحوه من الفضائل بطبيعته ، كما ينفر من الخيانة والغدر والظلم ونحوه من الرذائل منساقاً بفطرته ، لا انتظاراً لثواب ولا خوفاً من عقاب ، ومن غير توقع لمنفعة تصيبه أو ضرر يحيق به ، فالذى يرشد الإنسان فى حياته الأخلاقية هو الذوق الحدسى الفطرى المغروس فى طبائع البشر ، والتعود على طاعة القانون الخلقى يتحول عند صاحبه إلى طبيعة ثانية حتى يكاد يصبح توخى فعل الخير وتجنب الشر نوعاً من الغريزة . ومن هنا جاز القول بأن الحاسة الخلقية نوع من الذوق taste وإن كان لا يراد بهذا الذوق الحاسة التى تدرك الطعوم .

إن فكرة الحاسة الخلقية — مع خطرها الملحوظ فى تفكيره — ليست فيما يقول بعض مؤرخيه — جوهرية فى إقامة مذهبه ، هى عندهم تاج مذهبه الأخلاقى وليست الأساس الذى يقوم عليه ، وهى — كما ألمعنا من قبل — تتلاشى أو تتعطل عن أداء وظيفتها بالتعود على الفجور والإباحة ، وقد يأتى عليها حين من الدهر تفسد فيه بتأثير ديانة فاسدة يعتنقها الإنسان فتوجب عليه أن يحمل الإجلال والتقدير لإله تضاف إليه صفات غير أخلاقية !

---

(1) Shaftesbury's Characteristics, Part III, Sect. IV., & Cf. Mackenzie, op. cit., p. 178—79

### تأثيره فى فلسفته :

وقد كان ظهور كتاب شافتسبرى Characteristics نقطة تحول فى تاريخ التفكير الأخلاقى عند الإنجليز ، فقد ضعف اهتمام الأخلاقيين — الذين جاءوا بعد ذلك — بدراسة المبادئ العقلية المجردة ، وأخذوا يتجهون إلى البحث التجريبى فى العقل الإنسانى وملاحظة الدور الذى تقوم به دوافعه وعواطفه ، حقيقة إن هذا النوع من الدراسة السيكولوچية التجريبية قد عرفت عند بعض المفكرين الذين سبقوا ظهور الكتاب السالف الذكر ، يشهد بهذا خاصة كتاب چون لوك عن العقل البشرى ، ولكن شافتسبرى كان أول فيلسوف أخلاقى أقام الأخلاق على أساس من التجربة السيكولوچية ؛ وقد هذب آراءه هاتشيسون وجعلها مذهبا من أكثر مذاهب الفلسفة الخلقية التى بين أيدينا إحكاما وإتقانا ، وعن طريق هاتشيسون — وإن لم يكن مباشرة — أثرت هذه الآراء فى تفكير « داڤيد هيوم » واتصلت على هذا النحو بمذهب المنفعة العامة المتأخر ، إلى جانب أن خلاصة التفكير عند شافتسبرى قد أخذ بها بطلر وإن أدركتها على يد هذا العقل القوى اليقظ تعديلات وإضافات لها خطرها فى تاريخ التفكير الأخلاقى ، هذا إلى أن مذهبه فى التفاؤل واتصاله بالإلهيات الطبيعية التى أفضت إلى الاستخفاف بالمنهج الذى سلكته ، قد أثار كهان الأرثوذكس وأحرار الفكر الساخر وعبأهم لمقاومته — فيما يقول سدچويك — فى تاريخه للأخلاق .

### مدى تأثر هاتشيسون بفلسفته :

وجاء هاتشيسون + ١٧٤٧ فاعتنق الاتجاه الذى بشر به شافتسبرى وإن هذب أفكاره وأنضجها على نحو ما أشرنا من قبل ، فوحد فى كتابه Inquiry concerning the origin of our ideas of Virtue بين الفضيلة والإحسان أو الأريحية ( أى الغيرية أو خدمة الآخرين ) فتأكدت على يده

ضرورة العمل لكفالة الخير للمجتمع[1] ، وكان فى هذا إبطال لمذهب هوبز الأنانى الذى رد تصرفات الإنسان إلى المنفعة الفردية وجعل الواجب الاجتماعى الذى يوجب العمل لصالح الآخرين مرهونا بسلطة خارجية تفرض عليه فرضا وتنزل به عقابها إن قصر فى تأدية هذا الواجب .

واعتنق هاتشيسون فكرة الحاسة الخلقية واهتم ببيان وظيفتها وتحديد مجالها ، وصرح بأنه تلقى إشارات مذهبه الأولى عن قدماء المفكرين عامة واللورد شافتسبرى بوجه خاص ، وكان فى مقدمتها ربط الخيرية بالجمال ، ومن ثم انسياق الإنسان بطبيعته لحب الخير والنفور من الشر ، وحرصه على خير المجموع ومصالحه . . . ولكن التفكير العقلى قد تسرب إلى هذا المذهب الوجدانى على يد هاتشيسون ، ويصرح چيمس بونار بأن فى كتابه عن الأهواء Passions دلالات تشهد بأنه تعلم من بطلر أن يفسح للتفكير مجالا أرحب مما كان له فى كتابه الأسبق « بحث . . . » Inquiry ، وهو وإن كان قد أخذ عن شافتسبرى فكرة الأريحية التى تؤكد أن الفضيلة تقتضى أن ينزع صاحبها إلى تحقيق الخير للمجموع ، إلا أنه شكل الفكرة فى كتابه « بحث » Inquiry فى صورة رغبة فى تحقيق أوفى قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس — فكان بهذا أول رائد بشر بمذهب المنفعة العامة كما قلنا من قبل ، ولكنه لم يوحد بين المنفعة واللذة والسعادة على نحو ما فعل هؤلاء النفعيون ، بل كان يتابع أرسطو فى تعريفه للسعادة ويتحدث عن الكمال كغاية قصوى للأخلاقية — وإن لم يخصص له حاسة بين حواسه التى تعددت على النحو الذى عرفناه[2] .

بل لقد كان هذان المفكران على خلاف بين ملحوظ فى النشأة والخصال والميول والطباع وطرق التفكير ونحوها حتى ليعجب المرء كيف جاز بعد هذا الخلاف السافر أن يلتقيا عند تأييد نظرية واحدة ! حقيقة إن Leechman

---

(١) وبدأ هذا التوحيد فى صورة أضعف فى كتابه الذى نشر بعد وفاته ( عام ١٧٥٥ ) وهو : System of Moral Philosophy

(2) James Bonar, The Moral Sence, esp. pp. 88 — 9 & 98

كاتب سيرة هاتشيسون يعتقد أنه كان معنياً بتهذيب الناس أكثر منه بوضع نظرية في الأخلاق ، ويقول إن هاتشيسون كان يعيب لهجة هيوم فى تفكيره الأخلاقى ويراها فاترة بالقياس إلى رجل أخلاق ، وإذا كان هيوم قد رد بأنه فيلسوف أخلاقى وليس واعظاً أخلاقياً ، فإن هاتشيسون يوحد بينهما ويعمل هو نفسه على مساعدة تلامذته على إعداد المواعظ ! وحقيقة إن شافتسبرى كان فى أعماق قلبه مبشراً ، وكان دائماً شغوفاً بالاتصال بالناس لكى يهديهم سواء السبيل ، دون أن ينتظر من وراء ذلك جزاء ولا شكورا ، ولكنه لم ينس قط أنه كان من الصفوة المستنيرة ، بينما كان « هاتشيسون » من عامة الشعب ، وتَوَخى أن يكتب للشعب ، وقد استطارت شهرته حتى كادت تطمس اسم شافتسبرى فى حياته ، ولعل شافتسبرى قد ضاق بهذا فترة من حياته ، ولعله كان خليقاً بأن ينفض عنه هذا الشعور ويهنئ خليفته على توفيقه فى إعلان صيغة المذهب النفعى فى السعادة العامة ، وجرأته فى إذاعة عبارة الحاسة الخلقية على أوسع نطاق[١] ، حتى لقد صرح رتشارد برايس بأن نظرية الحاسة الخلقية من وضع هاتشيسون وليست من وضع سلفه شافتسبرى[٢] !

### مذهب الحاسة الخلقية عند هاتشيسون :

فى ضوء هذا نستطيع أن نجمل رأى فرنسيس هاتشيسون فى الحاسة الخلقية فنقول :

كان هدف هاتشيسون — فيما يبدو من كتابه Inquiry أن يبطل القول بالأنانية باعثاً على أفعالنا الإرادية ، وأن يثبت أننا ننشد ونأتى أفعالنا ببواعث أخرى غير دواعى المصلحة وأسباب المنفعة ، ويؤكد أن الأريحية التى تبدو فى تحقيق الخير للآخرين ينساق إليها الإنسان دون أن تدفعه إليها مصلحة

(1) Ibid, p. 106

(2) Ibid, p. 117

شخصية أو منفعة ذاتية ، وأن الإنسان كثيراً ما يستحسن أو يستهجن فعلا دون أن يتدبر أثره على سعادته ، ومرد هذا الاستحسان أو الاستهجان المباشر إلى الحاسة الخلقية ، وهذه الحاسة عنده لا تتميز عن الأريحية ، بل يبدو أنهما فى أكثر الحالات شيء واحد ، وقد تيسر الخلط بينهما عند هاتشيسون لأنه يجمع فى مذهبه بين الحواس والرغبات والأهواء والمشاعر والغرائز حتى يكاد لا يميز بين مدلولات هذه الألفاظ ، لأنه لم يكن حريصاً على وضع تصنيفات متصلة دقيقة لمبادئ السلوك حتى يبطل الرأى الذى ينتصر له أتباع هوبز وماندفل من دعاة الأنانية ، وإن كان قد احتاط فيما بعد فى استخدام التعبير بالحاسة الخلقية وتوخى الدقة فى تحليل الملكات غير العقلية ، فعل هذا حين اشتدت حملة نقاده وشعر بضرورة التصدى لمواجهتها[1] ؛ ويحرص هاتشيسون على أن يثبت أن فى الإنسان حواس باطنة هى أشبه ما تكون بالحواس الظاهرة ، وهى تقوم بوظيفتها تلقائياً دون أن تفتقر إلى من يدربها على ذلك ، ومعنى هذا أنها لا تنشأ عن تعليم أو عرف اجتماعى ، فالعرف لا يخلق ملكة جديدة وإن جاز أن يساعدها على تأدية وظيفتها ، والتعليم قد يمكننا من أن ندرك خواص الأشياء التى لا توجد لدينا حواس لإدراكها ، ولكننا لا نستطيع بالتعليم والتربية أن نمكن الأعمى من رؤية الألوان ، أوالأصم من إدراك الأنغام ، ومثل هذا يقال فى الحاسة الخلقية ، فهى طبيعية فى نفوس البشر ، وإن لم تكن فطرية بالمعنى الذى ذهب إليه أصحاب المعانى الفطرية[2] apriorism لأن وظيفتها سلبية خالصة ، والذى يدعو الناس إلى إنكار هذه الحاسة نزوعهم إلى تصور الطبيعة البشرية بحيث ترد الأفكار والمعانى إلى الإدراك الحسى أو العقلى ، ففاتهم بذلك عدد كبير من القوى الدراكة المغروسة فى طبائع البشر مما لا يعتبر حساً ولا عقلا ، يشهد بهذا شعورنا بمعنى الفضيلة مع عجزنا عن تفسيره ، ومثل هذا يقال فى معانى

(1) Raphael, The Moral Sense, p. 80—1

(2) Cf. Bonar, op, cit., p. 71 ff.

الجمال وانسجام النفس وغيرها ، وفى ضوء هذا يقول هاتشيسون بوجود حاسة عامة public Sense يشير بها إلى ما نسميه اليوم بالتعاطف الوجدانى الذى يشركنا فى مسرات الآخرين وأحزانهم ، كما توجد لدينا حاسة الشرف وحاسة الحياء وغيرهما .

ويحدد هاتشيسون مجال الحاسة الخلقية السالفة الذكر بالتفرقة بين نوعين من العلل : علل تبدو فى صفة فى الشيء تحمل الإنسان على فعل ما ، ففى المال صفة تدعو الإنسان إلى طلبه ، هذه علة مثيرة exiing فيما يسميها هاتشيسون ، وقد يرجع سلوك الإنسان إلى صفة ملازمة للفاعل ، يتمثل هذا فى تضحية الشهيد بحياته فى سبيل وطنه ، هذه علة مبررة لسلوكه ، وواضح من هذا أن مرد العلل المثيرة إلى غرائزنا وانفعالاتنا ، أما العلل المبررة justifying فمرجعها إلى الحاسة الخلقية ، والفعل الذى يصدر عن علة مثيرة يهدف إلى تحقيق غاية يسبقها انفعال بمحبة الذات أو إساءة الآخرين ، والعلل المثيرة مبدأ الغايات التى لا تُقصد لذاتها ، وإنما تراد أداة لغاية أبعد منها ، فالمال يطلب أداة لتيسير أسباب الحياة أو تحقيق السعادة أو نحو ذلك ، إن الغاية القصوى لا تكون قط مجموع لذات جزئية أو منافع شخصية ، فالغايات القصوى تقوم فى العلل المبررة التى ترتد إلى الحاسة الخلقية ، والإلزام الخلقى الذى ينشأ عن العلل المثيرة يفترض ضرورة القيام بالفعل ابتغاء تحقيق السعادة أو اتقاء التعاسة ، أى أنه يفترض وجود دوافع ترتد إلى الأنانية ، أما الإلزام الذي ينشأ من العلل المبررة فيصدر عن الحاسة الخلقية ويهدف إلى تحقيق الخير لصاحبه وللآخرين ، وفى هذا يلتقى صوت الحاسة الخلقية مع صوت العقل ، وقد تأدى هذا بالبعض إلى الخلط فظنوا أن حكم العقل — فى التمييز بين الخير والشر — سابق على حكم الحاسة الخلقية ، مستندين إلى أن العقل هو الذى يصحح شهادة الحس نفسه ، فإذا أخطأت الحاسة الخلقية فى حكمها التمسنا تصحيح

الخطأ فى منطق العقل ، وهذا عنده وهم ، فإن وصف الحاسة الخلقية بأنها خير أو شر شبيه بوصف حاسة الذوق بأنها حلوة أو مرة ، وحاسة الإبصار بأنها بيضاء أو سوداء .

— والحاسة الخلقية وإن بدت كامنة فى طبائع البشر إلا أن القدرة على إدراك الخير والتمييز بينه وبين الشر تتفاوت فى الناس وتختلف باختلاف شخصياتهم ، شأنها شأن غيرها من الحواس ، بل إنها تتعرض للتلف وتنتهى بالتعطل عن تأدية وظيفتها بالتربية السيئة التى تتمكن فيها دوافع الأثرة ونزوات المصلحة الشخصية ، وعندئذ تمس الحاجة إلى العقل مصححاً لأحكام الحاسة التى أدركها الفساد .

أما كيف نطمئن إلى أحكام هذه الحاسة ، فمرجع ذلك إلى شعورنا بيقظتها فينا ، واطمئناننا إلى صوتها الذى لا يغيب ، وإدراكها للخير طبيعى لا يفتقر إلى تدريب أو تعليم أو قدوة كما قلنا من قبل ، فهى تدرك الخير متى مثل أمامها ، ومعنى هذا أن الخير ليس فطريا فى نفوس البشر ، بدليل اختلاف الناس فى تصوره باختلاف الزمان والمكان[1] .

حسبنا هذا عن أكبر رائدين لمذهب الحاسة الخلقية ، وقد كنا نود أن نضيف إليهما آخرين ممن اعتنقوا الاتجاه فى صورة من صوره المتعددة ، كما نرى عند دافيد هيوم + ١٧٧٦ (وقد عرفنا عند حديثنا على « علاقة المذهب بغيره من مذاهب » كيف اختلف مؤرخوه فى ذلك ) وأدم سميث + ١٧٩٠ وريتشارد پرايس + ١٧٠١ Price وتوماس ريد + ١٧٩٦ Reid ومن إليهم ، ولكن المقام أضيق من أن يتسع لذلك[2] .

---

(١) ملخص عن مختارات من هانشيسون سجلها Selby-Bigge فى الجزء الأول من كتابه السالف الذكر .

(٢) كتب Raphael فى كتابه السالف الذكر عن كل من هؤلاء فصلا ، ولكن Bonar قد كتب فى كتابه السالف الذكر فصلين عن هيوم وثلاثة عن أدم سميث .

حملة النقاد على المذهب :

تعرّض مذهب الحاسة الخلقية لحملات من النقد شنها عليه خصومه منذ نشأته ، فما كاد شافتسبرى يموت حتى استهدف المذهب لحملتين شديدتين شنهما عليه « ماندفى » ١٧٣٣+ Mandvile وباركلى ١٧٥٣+ Berkley[1] ، فأما أولها فقد لاحظ فى كتابه Fables of the bees أن جمهرة الفلاسفة على اتفاق فى أن الفضيلة تقتضى إنكارالذات Self-denial or abnigation أما شافتسبرى فيرى أن الفضيلة لا تتطلب مشقة ولاعناء ، لأن الإنسان عنده فاضل بطبيعته ، ولا يعوق مزاولته للفضيلة إلا أن تتلف تربيته ويُساء توجيهه ، وهو يدرك خيرية الإنسان كما يتذوق حلاوة العنب ، فإن بدا مر الطعم كان مرد هذا إلى أنه لم يبلغ من النضج ماكان مقدراً له : إن اللورد شافتسبرى يتوهم أن الإنسان قد خلق من أجل المجتمع ، ومن أجل هذا وجب الاعتقاد بأنه قد ولد مزوداً بوجدان كريم يحمله على خدمة المجموع الذى هو جزء منه ، ونزوع إلى البحث عن خيره وسعادته ، وتمشياً مع هذا الافتراض يعتبر كل فعل يرمى إلى كفالة مصلحة المجموع خيراً وكل تصرف تحفز عليه مصلحة الذات شراً ؛ ويرى أن الفضيلة شأنها شأن الرذيلة من حيث إن كلتيهما حقيقة ثابتة لا تتغير بتغير الزمان ولا تختلف باختلاف المكان . . . إلى آخر ما يقوله ماندفى فى معرض نقده .

— أما باركلى فقد خصص لنقد شافتسبرى شطراً كبيراً من كتابه « ألسيفرون : الفيلسوف الصغير »[2] ويصرح بأنه يقصد بالفلاسفة الصغار أحرار الفكر الذين يصدق فيهم قول شيشرون عن صغار الفلاسفة إنهم أولئك الذين حطوا من شأن كل ما هو قيّم ثمين فى حياتنا ، من

(1) See J. Bonar, op. cit., ch. II. p. 50 ff.

( ٢ ) اسم الكتاب Berkley's Alciphron,, or the Minute Philosopher, in Seven dialogues, Containing an apology for the Christian Religion against those who are called Free Thinkers.

أفكار وآراء وآمال ، فردّوا كل معرفة إلى الحس ، وأرجعوا كل سلوك إلى دوافع حيوانية ، وحللوا الحياة نفسها إلى وجود مادى ؛ وكان باركلى يعنى بهذه الحملة خاصة شافتسبرى الذى كان يعتبر نفسه من أحرار الفكر ، وينكر المسيحية ويدين بالمذهب الطبيعى الإلهى على نحو ما أشرنا من قبل ، وكان باركلى الفيلسوف أسقفاً دينياً يؤمن بالمسيحية وتعاليمها ، ومن أجل هذا تصدى لمقامة الإباحة والإلحاد ، ومناهضة الاتجاهات الحسية والمادية ، وكانت هذه تفشو فى عصره فُشُوّا مفزعا ، وهاجم نزعة شافتسبرى إلى الفصل بين الأخلاق واللاهوت ، واستبعاد الجزاءات الدينية باعثاً على السلوك الطيب ، واعتقد أن هذه النزعة كفيلة بأن تنتهى باعتبار الفيلسوف الأخلاقى الممتاز ملحداً فى الدين ! ويمضى إلى إبطال فكرة الحاسة الخلقية والقول بأن الوجدان الباطنى لا يصلح أن يكون مرشداً مأموناً يهدى الإنسان سواء السبيل ، وأن العقل أقدر على هداية الإنسان وتوجيه سلوكه ، وأن من المستحيل على الإنسان الذى يتوخى خير المجموع أن يتصرف بغير ثواب وعقاب ، كما يستحيل أن يوجد مجتمع منظم بغير شرطة ! فأكثر الناس — فيما قال أرسطو من قبل — يستجيبون لمنطق القوة أكثر مما يستجيبون لأوامر العقل ، ويتأثرون بالعقوبة أكثر مما يتأثرون بجمال الفضيلة !

وفى هذه الفترة التى سماها Collins عصر العقل والشك[1] : — عاش بطلر + ١٧٥٢ وعرض للحاسة الخلقية مؤيداً أكثر منه ناقداً ، فسماها بالضمير ، واعتبرها إدراكاً خلقياً أو إلهيا ، سواء أكانت عاطفة عقلية أم إحساساً قلبياً ! ووافق شافتسبرى فى الفصل بين الأخلاق واللاهوت ، وإقامة البحث الخلقى على دراسة الطبيعة البشرية ومعرفة مشاعرها وأهوائها عن طريق التأمل الباطنى introspection الذى يقول به اليوم جمهرة علماء

(1) Colligs, Butler, p. 92

النفس ، ولا نريد أن نقف الآن عند بطلر لأننا سنفرد الفصل التالى لمذهبه عن الضمير .

وتعرض هاتشيسون لمثل الحملات التى تعرض لها زميله[١] ، وكان أكبر نقاده رتشارد پرايس + ١٧٩١ وكانط + ١٨٠٤ وكان مما قاله أولها أن ما يصدر أحكامه على مدركات الحواس ويكشف عن تناقضها يستحيل أن يكون هو نفسه حاسة ، بل يتحتم أن يكون ملكة أسمى من الحواس جميعاً ، إن الحاسة لا تستطيع أن تحكم على مدركات حاسة أخرى ، فالعين لا تدرك تآلف الأصوات ، والأذن لا تدرك انسجام الألوان ، والذى يدرك موضوعات الحواس جميعها ويصدر عليها أحكامه لا يمكن هو نفسه حاسة من هذه الحواس ، وقد كان يمكن أن يكون هاتشيسون على حق لو أنه قال إن لدينا إدراكا مباشراً للخير والشر نتوصل إليه عن طريق العقل لا عن طريق ما سماه بالحاسة الخلقية . . . إلى آخر ما قاله فى هذا الصدد[٢] .

أما كانط + ١٨٠٤ Kant الذى رد مبادئ الأخلاق إلى العقل ورفض أن يستمدها من التجربة ، فقد أنكر مذهب الحاسة الخلقية وإن آثره على جميع المذاهب التجريبية التى ترجع الأخلاقية إلى السعادة ، لأن أتباع الحاسة الخلقية أقاموا الأخلاقية مستقلة عن العقل وردوا بواعثها إلى الوجدان أو الشعور بالجمال ، وكانط يجاهر بأن الوجدان كالحساسية نسبى متغير ومن ثم لا يصلح أن يكون أساساً لقانون كلى ضرورى فى الأخلاق ، فانتهى كانط بهذا إلى رفض هذا المذهب استناداً إلى أنه يقوم على مبدأ السعادة لأنه يفترض الغاية الرئيسية من أفعالنا إحراز وجدان سار ، ولا عبرة عنده بالقول بأن هذه السعادة ليست فردية شخصية تنال على

---

(1) See Bonar, op. cit., ch. VI, p. III ff.

( ٢ ) انظر R. Price's Review of the Principal Questions & Difficulties In Morals,

حساب الآخرين ، فإن النزوع إلى تحقيق الخير للمجموع لا ينفي اعتبار الغاية سعادة[1] . . . وسنزيد موقف كانط وضوحاً في الفصل الذي سنعقده على مذهبه .

نضيف إلى الحملات السالفة الذكر إشارة إلى وجوه نقد أخرى استهدف لها المذهب وكان أظهرها :

- ( ا ) أن القول بالحاسة الخلقية يتضمن التسليم بمذهب الجبر Determinism ويتعارض مع القول بحرية الاختيار Indeterminism ، إن هاتشيسون يصرح بأن الأريحية — أو أي وجدان أو رغبة — يستحيل إثارتها مباشرة بالإرادة ، لأن جميع حالات العقل من أعمال الحس ، والحس مستقل عن إرادتنا — بمعنى أنه يقوم بوظيفته منساقا بطبيعته وليس استجابة لإرادتنا — فإذا ثبت أن الحس أو الوجدان يدرك خيرية الأفعال أو شريتها — من تلقاء نفسه — ويحملنا على إتيان بعض الأفعال وتجنب بعضها الآخر ، فلا مجال لتدريب إرادتنا الحرة وتنمية القدرة على تخير أفعال وتجنب أخرى ، وإذا صح هذا انتفت المسئولية الخلقية .

( ب ) أن اعتناق هذا المبدأ يقتضي التسليم باتفاق الناس اتفاقاً إجماعية على المسائل الخلقية ، شأن الحاسة الخلقية في هذا شأن الحواس الظاهرة ، حقيقة إن الحواس الظاهرة عند الناس تختلف قوة وضعفا ، ولكن الاختلاف الذي يبدو بين الناس في الأحكام الخلقية التي تصدر عن الفعل الواحد اختلاف نوع وليس اختلاف درجة ، ومن أجل هذا قد يبلغ حد التناقض ، فما يراه البعض شرا يراه غيرهم خيرا . . .

( ج ) القول بأن الحكم الخلقي مرجعه إلى العرف أو التعليم وليس

---

( ١ ) انظر الفصل الذي عقده James Bonar في كتابه السالف الذكر عن موقف كانط من الخاصة الخلقية ( ف ١٢ ص ٢٤١ وما بعدها ) .

إلى ما سموه بالحاسة الخلقية ، ومن أجل هذا اختلفت الأحكام باختلاف الشعوب وعصورها .

(د) القول بأن الحاسة الخلقية ملكة غامضة خفية لا حاجة بنا إليها[1].

حسبنا هذا من وجوه النقد التي تعرضت لها فكرة الحاسة الخلقية منذ نشأتها ، وتوخينا أن نسجلها لأنها تلقى الكثير من الضوء على المذهب وتكشف عن وجوه نقصه وقصوره .

تعقيب :

في حملات النقاد السالفة الذكر ما يشير إلى أن الإدراك الحدسي كان في كل سورة مثاراً للظنون والريب ، وقد أنكر التجريبيون والوضعيون هذا الحدس الفطري أداة للمعرفة في كل صورها ، ومنها معرفة الخير والشر في مجال الأخلاق ، واعتبروا الخير والشر مجرد اصطلاح يتعارف عليه الناس ، ومن ثم يختلف معناهما باختلاف الزمان والمكان ، ويتغير أحياناً عند الفرد الواحد بتغير الظروف والأحوال ، على نحو ما أشرنا من قبل .

وشر ما عيب على هذا المذهب أن دعوته إلى الحاسة الخلقية ينتفي معها قيام الإلزام الخلقي الذي يوجب على الإنسان إتيان أفعال أو تجنب أخرى برغم احتمال مسايرتها لرغباته وأهوائه ، والأخلاقية أصلا تقوم على مجاهدة النفس الأمارة بالسوء ، وضبط الجامح من مطالبها ، وإن لم يكن من مقتضيات هذا الضبط أن يعمل الإنسان على إماتة الجانب الحاس في طبيعته كما ظن الكلبية والمتطرفون من الرواقية قديماً .

كما أن التسليم بالحاسة الخلقية على النحو السالف الذكر ينتفي معه قيام التعقل وحرية الاختيار وهما — مجتمعين — رُكْنا المسئولية الأخلاقية » .

---

(١) انظر في تفصيل هذه الانتقادات وتفنيد هاتشيسون لها كتاب :
Raphael's The Moral Sense, p. 20 ff

وحسبنا الآن أن ننبه إلى أن العمليات العقلية المعقدة تصبح بعد المران الطويل شبيهة بالإدراك الحدسي إلى حد يصعب معه التمييز بينهما ، فالرجل الماهر فى فن ما قد يرى لأول وهلة ما يجب عمله فى كل حالة ، ومثل هذا الإدراك لا يجيء عن طريق حاسة ، لأنا نعرف أن أحكام الرجل الخبير بعمله تقوم فى الواقع على أسباب معقولة ، وإن كان فى العادة لا يقوى على الإبانة عن هذه الأسباب فى وضوح وجلاء ، وقد فطن « چون ستورت مل » إلى هذه الحقيقة وأبان عنها فى كتابه فى المنطق ، فروى نصيحة وجهها اللورد مانسفيلد Mansfield لرجل أوتى حاسة خبرة عملية وكان قد عُين حاكماً لمستعمرة ، وكان عليه بحكم وظيفته أن يرأس محكمة العدل بها دون أن تكون له خبرة سابقة بالشئون القضائية ، أو تتوافر له ثقافة قانونية تعينه على تأدية هـذا العمل ، فنصحه بأن يصدر أحكامه بجرأة وشجاعة فيحالفه الصواب ، على ألا يجازف بتعليل حكمه والإبانة عن مبرراته وأسبابه — أى حيثياته — إذ المرجح أنه لو فعل ذلك انكشفت أخطاؤه ! ففى مثل هذه الحال تكون أسباب الفعل كامنة لا يشك أحد فى وجودها ، لأن العدل يوحى به الذوق المطبوع فى فطرة البشر ، ومن هنا امتنع الخطأ فى إدراكه ، إنما يقع الخطأ عند محاولة تعليل الحكم وتبريره ، ومثل هذا يقال فى الأحكام الخلقية ، فالرجل الخيّر الصالح يرى بفطرته فى كثير من الحالات ما ينبغى فعله ، ولكنه لا يستطيع فى العادة أن يبين عن أسباب حكمه .

ولكن الواقع أن الاستبصار العقلى نفسه يقوم على نوع من الإدراك الحدسى المتطور ، فكل معلوماتنا نقف عليها أصلا بالنظر المباشر لا بالجدل والمناقشة . وكما يقول جوته Goethe كل ما فى العالم من تفكير لا يفضى بنا إلى رأى ( صحيح ) فعلينا أن نصل إلى الحق عن طريق فطرتنا ، وعندئذ تقبل علينا الأفكار الطيبة كما يجيء أطفال الله منادين : هانحن أولاء قد جئنا ! وهكذا الحال فى الإدراك الخلقى ، فهو يقوم على حس مُتطوّر

( أو حدس ) ليس عاطلا من التعقل ، يقول ماخ Mach فى كتابه عن علم الآليات : إن معرفتنا الغريزية تسلمنا إلى المبدأ الذى يفسر هذه المعرفة نفسها والذى يتأيد بدوره بوجود هـــذه المعرفة ، وهكذا الحال فى أخلاقيتنا الفطرية[1] .

إن التعود على طاعة القانون الخلقى يصبح عند صاحبه طبيعة ثانية ، وعندئذ يبدو تَوَخّى إتيان الخير وتجنب الشر وكأنه صادر عن غريزة فطرية موروثة ، ومن هنا جاز القول بأن الحاسة الخلقية تمكن صاحبها من إدراك الخير والشر على نحو ما يدرك خبير الشاى المذواقة جودة الشاى أو رداءته .

والحاسة الخلقية كالحاسة الجمالية تخضع للتفسير والتبرير — على غير ما قال دعاتها ، إذ الشائع بينهم أن الأذواق لا تحتمل الجدل ولا تقبل النقاش ، مع أننا فى العادة نخضعها لتفكيرنا ونصدر أحكامنا بصوابها أو خطئها ، فالإدراك الخلقى الذوقى أشبه ما يكون بالتذوق الجمالى ولا ضير فى رده إلى فعل حاسة فى طبيعتنا ، ولكن الحاسة الخلقية تخضع للتفسير العقلى ، ووضع نظرية أخلاقية عنها يقتضى محاولة تفسيرها ، وكل ما يمكن تفسيره يستهدف فى العادة للنقد ، فإذا تيسر تفسير حاسة الجمال أمكن نقدها وإصدار أحكام عليها فى حالات بعينها ، وهذا هو الحال فى مجال الأخلاق ، متى تعرضت الحاسة الخلقية للشرح والتفسير أمكن أن يكون الإدراك الذى يجىء عن طريقها موضع أحكام تتناوله عند مختلفى الأفراد فى شتى العصور ، ومن أجل هذا كان المذهب الذى يقنع بإقرار الحس الخلقى دون أن يعرض لتفسيره عقلياً مذهب ناقص .

والواقع أن الحاسة الخلقية لم تعتبر أساساً كافياً لعلم الأخلاق حتى عند شافتسبرى وهاتشيسون ، إذ حاول كلاهما أن يفسرها منسوبة إلى طبيعة الإنسان باعتباره كائناً اجتماعياً يعمل من أجل المجموع ، وكلاهما قنع بالاعتقاد

(1) Mackenzie, op. cit., p. 180—81

بأن الذوق الطبيعى الكامن فى نفوس البشر يقضى بتحقيق رفاهية المجتمع ، مع أننا نطمع فى مجال البحث الخلقى فى أن نقر مبدأ عاماً يمكن تطبيقه على جميع الناس ، ولا يكون مقصوراً على الذين وهبوا هذا الذوق الفطرى ، ونريد أن نعرف مقومات هذا الذوق الطبيعى حتى يتسنى لنا تهذيبه فى الجنس البشرى ما أمكن ذلك ، فإن من يفتقر إلى الحس الخلقى يكون موضع احتقار من أقرانه الذين توافر لهم هذا الحس ، بعكس من تنقصه الحاسة الفنية ، فإنه مع فقدانه لها يجوز أن يكون موضع احترام فى المجتمع الذى يعيش فيه(١)

والحاسة الخلقية تنقصها القدرة على التشريع ، على عكس الحال فى ضمير بطلر كما ستعرف فى الفصل التالى .

وقد تصورها أصحابها فى صورة أداة لاستحسان الأفعال الطيبة واستهجان الأفعال السيئة دون أن يشعروا بافتقار الأخلاقية إلى أوامر ملزمة ، وزادوا فوحدوا بين الخيرية والجمال على النحو الذى عرفناه ، وتردد صدى اتجاههم عند بعض المحدثين والمعاصرين ، فمن هؤلاء من جاهر بإمكان قيام الأخلاق دون إلزام أو جزاء(٢) . ومنهم من اعتقد أن تربية الحس الفنى تغنى عن الضمير ، وتدفع إلى الاستمساك بالمثل العليا ، وقد تصدى لتفنيد هذه الدعوى الكثيرون من النقاد ، فالأخلاق أصلا مجموعة من القواعد تنعدم قيمتها ما لم تقترن بإلزام يوجب اتباعها ، والخلاف بين الحس الفنى والضمير الأخلاقى أوضح من أن يحتاج إلى بيان ، إن مزاولة الفضيلة تتطلب رياضة روحية وتربية خلقية قد لا تلزم أهل الفن . . . إلى آخر ما يمكن أن يقال فى هذا الصدد .

---

(1) Ibid. p. 179—82

(٢) وضع جان مارى جويو + ١٨٨٨ كتابا تحت عنوان Guyau's Morale Sans obligation ni Sanction وترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان A Sketch of morality independent of obligation & Sanction (9)8)

مصادر الفصل :

إلى جانب ما ذكر فى هوامش الفصل ، وما ورد فى قائمة المصادر العامة آخر الكتاب يمكن الرجوع إلى :

Shaftesbury, (3rd) Earl, (1) Chracteristics of man, manners, nations & times
(2) Inquiry Concerning Virtue and Merit
ظهر فى الجزء الثانى من كتابه السالف

Francis Hutcheson, (1) Inquiry into the original of our ideas of beauty & virtue ed, 4, 1738
(2) Essays on the nature & conduct of passions, with illustrations upon the Moral Sense ed. 3, 1742
(3) A System of moral philosophy, 1755

T. Fowler : Shaftesbury and Hutcheson, 1883

أما عن داڤيد هيوم فيمكن الرجوع إلى :

D. Hume (1) A Treatise of Human Nature, 1739—49
(2) An Enquiry concerning the principles of morals, 1751

وعن رتشارد پرايس :

R. Price, A Review of the principal questions & Difficulties in Morals, 1787.

وعن آدم سميث : A. Smith, The Theory of the Moral Sentiments

وعن توماس ريد :

Th. Reid, (1) Essay on the Intellectual Powers of Man 1785
(2) Essay on the Active Powers of Man, 1788
(3) Outline of Moral Philosophy, 1793

# الفصل الثالث

## الضمير الأخلاقى عند بطلر ونقاده

موقف بطلر من تيارات التفكير الخلقى فى عصره – تحليله للطبيعة البشرية – بطلر بين الأثرة والإيثار – مكان الضمير فى مذهبه – موقف النقاد من مذهبه – الضمير فى مذاهب المحدثين والمعاصرين – تعقيب

### موقف بطلر من تيارات التفكير الخلقى فى عصره :

ضاق چوزيف بطلر + ١٧٥٢ Bishop Butler بقصور الحاسة الخلقية السالفة الذكر تفسيرا للأخلاقية ومقوماتها ، فحاول أن يعالج نقصها بمذهب جديد وضعه عن « الضمير » Conscience ولكن الخلاف بينهما لم يمنع من قيام الاتفاق بينهما فى الكثير من وجهات النظر ، إن بطر على اتفاق مع دعاة الحاسة الخلقية فى رد الأخلاقية إلى باطن الذات ، ورفض إرجاعها إلى الله مباشرة على نحو ما ذهب أهل السلف فى الإسلام ومتأخرو علماء اللاهوت من أمثال دنز سكوت + ١٣٠٨ Duns Scottus ووليام أوكام + ١٣٤٣ W. Occam فى أوربا ، أو إلى الدولة ممثلة فى حاكمها السياسى على نحو ما أكد توماس هوبز ، واتفق معهم فى إنكار القول بالأنانية باعثا وحيدا على سلوك الإنسان ؛ ودراسة الأخلاق مستقلة – ولو مؤقتا – عن اللاهوت ، وإقامة البحث فيها على أساس من دراسة الطبيعة البشرية دراسة سيكولوچية عن طريق الاستبطان introspection لمعرفة حقيقة مشاعرها وأهوائها ، كما اتفق معهم فى الاهتمام ببيان العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع الإنسانى ، والعيش وفاقا للطبيعة على النحو الذى أراده أهل الرواق قديما ؛ بل كان يسمى الحاسة الخلقية بالضمير أو العقل

الخلقى أو الإلهى ، سواء اعتبرت عاطفة عقلية أو إدراكا قلبيا ؛ وقيل إنه أقام الكثير من مواعظه التى يتألف منها مذهبه الفلسفى على أساس من تأملات شافتسبرى ، وأن كليهما لم يقصد إلى وضع مذهب فلسفى فى الأخلاق ، ومن أظهر وجوه الاتفاق بين بطلر وشافتسبرى القول بأن سعادة المجموع غاية السلوك الإنسانى — التى يقرها الضمير — فخلاصة الأخلاقية عنده إقامة غاية عامة ومصلحة للمجموع يطالب كل فرد من أفراده بالعمل على تحقيقها وكفالة ترقيتها — كما يقول فى عظته التاسعة فيما أشار سدچويك فى تاريخه .

ولكن بطلر كان رجل دين يؤمن بالمسيحية وتعاليمها ، وقد شغل وظيفة أسقف فى برستول ثم فى درهام ، وظهرت فلسفته الخلقية فى مواعظه التى كان يلقيها فى Rolls Chabel منذ عام ١٧٢٥ ( أى قبل ظهور كتاب باركلى : ألسيفرون بسبع سنوات ! وكان بدوره يتجه بعظاته إلى إزالة أسباب الشك عند الملحدين الذين افتقدوا مبررات الإيمان بالدين[١] ومن هنا بدأ الاختلاف بينه وبين شافتسبرى الذى كان يدين بالمذهب الطبيعى الإلهى الذى تصدى بطلر لمحاربته ، كما اضطلع بمقاومة نزعات الشك — رغبة منه فى إقرار الدين المنزل وتوكيد تعاليمه التى نزل بها الوحى .

وإذا كانت الحاسة الخلقية أصلا حشداً من الغرائز والانفعالات والعواطف والوجدانات يشعر صاحبه بالارتياح عند إيتان الخير ، والاستياء عند اقتراف الشر ، فإن الضمير عند بطلر قوة حدسية عقلية دراكة متميز عن غيرها من قوى النفس ، وتهيمن على أهواء الإنسان ودوافعه وشهواته ونوازعه ، وإن كانت تؤدى وظيفتها تلقائياً من غير حاجة إلى خبرة حسية أو تأمل استدلالى .

---

( ١ ) قارن فى هذه المقدمة J. Bonar وخاصة ص ٥٨ — ٩ و W. L. Lucas Collins Butler, p. 42

ويختلف هذا الضمير عن الحاسة الخلقية بأن إدراكه الحدسى العقلى تصدر عنه أوامر خلقية ، تمتد وظيفته إلى التشريع الذى يتمثل فى التقريظ والتقريع ، والاستحسان والاستهجان ، والتبرئة والإدانة ونحو هذا من سلطات قضائية ! وإن كانت أوامر الضمير لا تشبه الأوامر العسكرية أو الوصايا الدينية . . .

وإذا كان بطلر قد صور الضمير فى صورة قوة عقلية دراكة فقد تأثر فى هذا بالتيار العقلى الحدسى الذى عرفته انجلترا على يد أفلاطونيى كمبردج وكلارك بوجه خاص ، فشاركهم فى الحملة على هوبز وتقويض مبادئ فلسفته السالفة الذكر ؛ وقد اتصلت بينه وبين كلارك مراسلات أدّتْ فى النهاية إلى قيام الصداقة بينهما ، وكان كلارك يعتنق مع أفلاطونيى كمبردج مبادئ واحدة وإن لم يكن هو نفسه واحداً من جماعتهم ، فاتفق مع كدويرث فى القول بأن القانون الخلقى متأصل فى طبائع الأشياء — وليس مفروضاً بإرادة تعسفية تحكمية ، وأن أوامره الرئيسية واضحة بذاتها ثابتة لا تقبل التغير ، شأنها شأن الحقائق الرياضية ، وبهذا يجوز القول بأن بطلر قد تأثر بالحدسية العقلية والحدسية الجمالية الوجدانية اللتين اتصل بهما فى عصره وإن لم يقنع بما تقوله كل منهما :

واتفق بطلر مع هوبز — وليس مع أصحاب الحاسة الخلقية وحدهم — فى إقامة منهج البحث فى مسائل الأخلاق على التحليل السيكولوجى للطبيعة البشرية ، وإن خالف هوبز فى تجاوز الملاحظة إلى السبق بافتراض مبدأ الغائية teleology أى القول بوجود علل غائية ، فهو يسلم مقدماً بأن الإنسان بطبيعته كائن غائى ( يهدف إلى تحقيق غاية ) ومن أجل هذا قصد بدراسته للإنسان أن يحدد الغاية التى تعبر عن حياته ، وينتهى — على عكس ما انتهى هوبز وعلى اتفاق مع أتباع الحس الخلقى — إلى أن الإنسان اجتماعى بطبعه ، ومن ثم جاء نزوعه الفطرى إلى تحقيق الخير للمجموع بضميره

الذى أخذ فى مذهبه مكان الأريحية عند دعاة الحس الخلقى ، والضمير عنده أكثر من مجرد وجدان أو شعور ، إنه مبدأ تفكير وإن لم يكن عقلا نظريا استدلاليا ، ولم يميز بطلر فى وضوح — كما فعل كانط بعد — بين العقل العملى والعقل النظرى .

وكان بطلر يجارى هوبز وأتباع الحس الخلقى فى الفصل بين الأخلاق واللاهوت فيحاول أن يفلسف الأخلاق ويقيمها على أسس سيكولوچية ، ولكنه كان بحكم تدينه متأثرا باللاهوت ، وقد بدا هذا التأثر خاصة فى ثلاثة مظاهر :

أولها تفسيره الغائى للعالم ، فهو يعتقد أن العالم من صنع إله عاقل معنىّ بمخلوقاته ، وفى ضوء هذا الاعتقاد فهم الطبيعة البشرية وأكد نزوعها إلى تحقيق الغاية التى هيئت لها ، وثانيها اعتقاده بأن أوامر الضمير هى صوت الله ، وأنها تمثل قوانين العدالة الإلهية ، وثالثها أنه لم يقتنع فى سهولة كما اقتنع شافتسبرى بأن الفضيلة ومحبة الذات على اتفاق دائم فى حياتنا الدنيا — وإن كان فى هذه النقطة متناقضا — وقال بأن إيماننا بالله وعنايته بالعالم تجعلنا نفترض أن الحياة الأخرى كفيلة بمعالجة النقص البادى فى حياتنا الحاضرة ، وأن طريق الواجب — فيما يبدو آخر الأمر — هو الطريق إلى مصلحة الذات الحقيقية[1] .

### تحليل للطبيعة البشرية :

عرض بطلر لتحليل الطبيعة البشرية وتحديد العناصر التى تتألف منها ، وانتهى من تحليله إلى أن الطبيعة تتألف من ثلاثة عناصر — تشبه إلى حد كبير عناصر النفس الثلاثة عند أفلاطون — وإذا كان أفلاطون قد انتهى

---

(١) انظر المقدمة التى كتبها W. R. Mathews لكتاب Butler's Three Sermons on Human Nature.

إلى رد السيطرة إلى العقل فقد انتهى بطلر إلى إرجاعها إلى ما سماه بالضمير ، فالطبيعة عنده تتألف من :

( ا ) مجموعة من الأهواء والمشاعر والشهوات يسمها بالدوافع impulses تتمثل فى الغضب والحسد والجوع والميل الجنسى ونحوه من مشاعر ينزع كل منها إلى الإشباع دون نظر إلى نزوع غيره من الدوافع .

( ب ) كما تتألف من مبدأين أو باعثين آخرين يدفعان إلى العمل ويغريان به ، أحدهما حب الذات Self-love الذى ينزع إلى تحقيق الخير لصاحبه ، والأريحية ( الإحسان أو الإيثار ) benevolence — التى تهدف إلى تحقيق سعادة الآخرين دون اعتبار لمصلحة الفرد .

( جـ ) ومن الضمير وهو المبدأ الأسمى الذى يسود العناصر السالفة الذكر ويحدد مجال لنشاطها بحيث يبدو فى غير إفراط ولا تفريط ، وللضمير عنده سلطان مطلق ونفوذ لا يحد[1] كما سنعرف بعد قليل .

والطبيعة البشرية بعناصرها السالفة الذكر من صنع الله ، ومن أجل هذا كان كل عنصر منها خيرا ما لم ينحرف عن أداء وظيفته غلوا أو تقصيرا ، وكمال الحياة إنما يتحقق بتضامن هذه العناصر فى تأدية وظيفتها فى قسط واعتدال ، بحيث تشبع كل منها دون أن يتجاوز حده ، أو يجور على غيره من دوافع ، فالطبيعة البشرية أشبه ما تكون بالساعة الدقيقة التى تؤدى وظيفتها على أكمل الوجوه طالما قامت كل تروسها وعجلاتها وعقاربها بوظيفتها ، وهكذا الحال فى حياة الإنسان ، يتحقق كمالها متى خضعت الدوافع السالفة الذكر لمبدأى الأثرة والإيثار ، وانصاع هذان لأوامر الضمير ، بهذا تتحقق طبيعة الإنسان فيما يقول بطلر — وفيما ظن أفلاطون من قبل ، مع خلاف يبدو عند الرجوع إلى مذهب كليهما .

---

( ١ ) يتحدث عن سيادة الضمير فى Sermons II and III.

بهذا الضمير المقيم فى باطن الإنسان يحقق الإنسان طبيعته ، فالسلوك الطيب عنده هو الذى يجرى على ما تقتضى هذه الطبيعة ، وقد تأثر بطلر فى هذه الفكرة بالرواقية الذين جعلوا مثلهم الأعلى قائماً فى العيش وفاقاً للطبيعة ، ومن الخطأ أن يقال إن السلوك الذى يصدر عن أهواء الإنسان وشهواته يجرى بدوره وفاقا لطبيعته ، والغايات التى يعمل الناس من أجلها تختلف باختلاف الجانب الأقوى فى طبيعتهم ، ولا أحد منهم يلام على تصرفه طالما جاء التصرف ملائما لأقوى جانب فى طبيعته ، إن بطلر يناقش هذا الاعتراض وينتهى من تفنيده إلى تحديد المعنى الذى يقصده من لفظ الطبيعة ، والطبيعة عنده هى المرشد الذى يهدى صاحبه سواء السبيل ، من أجل هذا رد الرواقية الأخلاقية إلى العقل دون الشهوة أو الهوى ، ومن هنا جاهر بأن طبيعة الإنسان تتمثل فى ضميره الذى يحدد قاعدة الصواب والإلزام الذى يوجب اتباعها ، أما مشاعر الإنسان وأهواؤه فكفيلة بتضليله وقيادته إلى مواطن الشر ، وبالضمير يبدو الإنسان قانون نفسه ومعيار تصرفاته[1] .

## بطلر بين الأثرة والإيثار :

بهذ التقسيم قوض بطلر مذهب اللذة السيكولوجى — الذى يقرر بأن الإنسان بطبيعته ينساق فى كل تصرفاته إلى طلب لذته — فانهارت معه مذاهب اللذة والمنفعة فى الأخلاق ، وهى المذاهب التى رأت أن أفعالنا الإرادية ينبغى أن تقصد إلى تحقيق مصالحنا وكفالة منافعنا ولذاتنا ، فقد صرح بطلر بأن الإنسان كثيرا ما يتصرف منساقاً بدوافع لا تهدف إلى تحقيق منفعته أو لذته ، بل لمجرد إشباع هذه الدوافع ، فدافع الجوع يتطلع إلى الشبع وليس إلى لذة الأكل ، والثأر ينزع إلى إنزال الأذى بالآخرين ، والحنان يقصد إلى تخفيف المصاب

---

(١) انظر Butlers Sermons, (Sermon II, upon Human Nature) ص ٥٠ وما بعدها فى نشرة W. R. Mathews

على الأغيار ... وهلم جرا ، وقد يصطدم إشباع الدوافع بحب الذات ، فالتفاخر أو حب الظهور غايته إثارة إعجاب الناس ، ولكنه كثيراً ما ينتهى فعلا إلى إثارة سخريتهم ، من هنا وجب أن تخضع الدوافع الخاصة لحب الذات ، وغايته المحافظة على البقاء .

بل إن من الأفعال الإنسانية ما يقصد إلى تحقيق غاية أسمى من سعادة الفرد ، إنها أفعال نزيهة مجردة عن الهوى ؛ كان هوبز يعتقد أن الشفقة خوف ينتاب المرء عندما يرى غيره فى محنة ، أى أن مصائب الآخرين لا تهزنا إلا بمقدار ما تجعلنا نتصور أنفسنا فى وضعهم ، فنرثى لحالنا الذى نتخيله وليس للمصابين الذين نزلت المحنة بهم ، فيقول بطلر فى تفنيد هذا الزعم أنه لو صح لكان أكثر الناس رحمة بالآخرين هم العصبيون (nervous) لأن تشاركهم الوجدانى يرتبط فى العادة بالخوف على سلامتهم ، هذا إلى أننا نعجب فى العادة بأهل الغيرية والأريحية الذين يضحون فى سبيل الآخرين ، وننفر من أولئك الذين يبالغون فى القلق على سلامتهم ، يضاف إلى هذا أن شفقتنا على أصدقائنا الذين تنزل بهم المحن أعظم وأعمق منها على الغرباء حين تصيبهم الكوارث ، وكل هذا يشهد بخطأ هوبز فى تفسيره الأنانى لمعنى الشفقة ، فإن اهتمامى بصديق مصاب أكثر منه برجل غريب فى وضعه ، لا يرجع عقلا إلى أن الصديق يثير قلقى على سلامتى أكثر مما يثير الغريب من هذا القلق ، إن الشفقة عند بطلر تقترن بثلاث حالات عقلية :

شعور بالغبطة عند مقارنة حالنا بحال المصاب ، وقلق ينشأ عن الخوف على أنفسنا ، ثم تعاطف أصيل يتميز عن العاملين السالفين ولا يرتد إليهما ، إنه عنصر فريد فى التجربة الإنسانية .

هكذا أبطل بطلر الكثير من المذاهب التى كانت شائعة فى عصره ، منها مذهب القائلين بأن من الضلال أن نعزو إلى طبيعة الإنسان وجود رغبة أصيلة تنزع به إلى تحقيق خير الناس ورفاهيتهم ، ومذهب الذين يقولون

إن نزعات الغيرية إذا افترضنا وجودها اصطدمت بالمصالح الشخصية لا محالة ، فأقر بطلر وجود النزعات الغيرية وأكد اتفاقها مع نوازع الأثرة ، وزاد فأبطل كل المذاهب التي ردت الطبيعة البشرية إلى عنصر واحد ، وأعلى من شأن الضمير وسلطته المطلقة ، وأكد وجود دوافع طبيعية نزيهة لا تهدف إلى تحقيق لذة فردية أو منفعة شخصية ، ولا تقصد إلى غرض مشعور به . وبهذا تداعت مذاهب اللذيين والأنانيين جميعاً ، مع الاعتراف بأن إشباع الدوافع يزيد من سعادتنا ومن ثم يخدم محبتنا لذواتنا ، ومع ملاحظة أن أفعالنا الإرادية لا تجرى على غير ما تقتضيه محبة الذات ، فإنى إذا فقدت أعصابى مع إنسان أثارنى وهويت بقبضة يدى على فكه شعرت بشيء من الرضا ، على أن هذا التصرف قد ينتهى بى إلى السجن ولا يحقق لأحد نفعاً ، بل إن هذا التصرف قد يلحق الأذى بالمعتدى والمعتدى عليه معاً ! وإذا نحن اعتبرنا الآثار التى تنجم عن مثل هذا السلوك الذى يتمشى مع حبنا لذواتنا تبين لنا فى نهاية الأمر أن خير الآخرين يتضمن خيرنا ، وأن إيذاءهم يلحق بنا الأذى .

ويمضى بطلر فى حديثه عن اتصال الأثرة بالإيثار فيقول إن من ينفق بعض ماله على نفسه وبعضه الآخر على غيره من المعوزين والمعدمين يسعد بتصرفه أكثر ممن ينفق ماله كله على لذاته ، والانتقام يضر بصاحبه كما ينزل الضرر بالمجنى عليه لا من حيث إنه يثير قلق المنتقم ووخز ضميره ، بل من حيث أن صاحبه يساوره الخوف على نفسه من التعرض لانتقام أصدقاء المجنى عليه وذوى قرباه ، ومن هذا وغيره يتضح خطأ الذين يقولون بتحقيق المصلحة الشخصية ولو جاء على حساب الآخرين .

ويؤكد بطلر حقيقتين ، أولاهما أن نمو الإيثار فى نفوس الناس بحيث يتوخون خدمة غيرهم يسعد العالم الذى تشقيه الأنانية ، وما يقال فى الأفراد ينسحب على الشعوب ، فإن كثيراً منها حين يلتمس سعادته وينشد رفاهيته

يسيء إلى جيرانه ويوقع الضرر بمصالحهم ، وإذا صح هذا جاز القول بأن السعادة والفضيلة كثيراً ما تلتقيان .

وثاني الحقيقتين اللتين يؤكدهما بطلر أن اتصال الأثرة بالإيثار على النحو الوثيق الذي عرفناه ، يجعل من العسير رد الأفعال الإنسانية إلى باعث واحد ، فحوافز العمل في العادة متعددة يختلط بعضها بالبعض ، وكثير من الأفعال ينشأ عن الأثرة والإيثار معاً ، ولا تعارض بين المبدأين .

## سلطان الضمير في مذهبه :

وينتهي بطلر إلى أن الضمير الذي يهيمن على هذه القوى ملكة عليا مغروسة في طبائع البشر ، وإذا كانت الأثرة والإيثار يسيطران على الدوافع الخاصة ويحددان مدى إشباعها في غير إفراط ولا تفريط ، فإن الضمير يسيطر على مبدأي الأثرة والإيثار ولا يدع لأحدهما فرصة في الجور على الآخر ، حتى لا يغلو الإنسان في طلب منافعه أو تحقيق مصالحه على حساب الآخرين ، ولا يسرف في خدمة غيره والتضحية بمصالحه من أجلهم ، وبهذا يتحقق التوازن المنشود في طبيعة الإنسان ومن ثم في حياته .

وطبائع الأفعال تتضمن الخصائص التي تحدد خيريتها أو شريتها — كما قال أفلاطونيو كمبردج في الغرب وسبقهم إلى ذلك المعتزلة في الإسلام ، والضمير عند بطلر يدرك خصائص الأفعال مباشرة كما يسجل البارومتر الضغط الجوي من غير تردد ولا تباطؤ ، والضمير بقدرته على الإدراك الحدسي لا يستهدف للخطأ ، لأنه ليس ضميراً فردياً تسيره أهواء الإنسان ومطالبه ، إنما هو ضمير عام Universal مبرأ من التحيز والتعصب ، ومن ثم كانت أحكامه صادقة على الدوام ومعصومة من الخطأ ، وهو متأصل في طباع البشر يستهجن الأفعال التي تكون في ذاتها شراً وخطأ وظلماً ، ويستحسن ما كان منها في ذاته خيراً وحقاً وعــدلا ، دون أن يلتمس المشورة أو يطلب النصح من أحد .

ولما كان الضمير واحداً فى الناس جميعاً كان ملزماً لهم جميعاً ، وهو لا يكتفى بهداية الناس إلى الطريق السوىّ الذى ينبغى أن يسلكوه ، بل يلزمهم باتباعه وعدم تجنبه ، إذ أن له وظيفتين يقوم بهما معاً ، تتمثل أولاهما فى القدرة على التروى والتبصر عند تقييم الأفعال الإنسانية والحكم على مدى خيريتها أو شريتها . وإذا كنا نستخدم كلمات للتعبير عن الصواب والخطأ ، والخير والشر والنافع والضار ، فإننا نميز بالنظر العقلى بين معانيها ومعانى كلمات أخرى ترتبط بها وتختلف عنها مدلولا ، والملكة التى تقوم بهذا التمييز هى الضمير الذى يميز بين الخير والشر كما تميز العين بين الأبيض والأسود من الألوان ، وهو لا يتسرع فى إصدار أحكامه على الأفعال ، بل يتريث حتى يعرف بواعثها وظروفها وملابساتها وإمكانات صاحبها حتى ليفرق بين تصرف المعتوه وتصرف العاقل ، ويميز فى حكمه بين سلوك الطفل وسلوك الراشد . . . وهلم جرا ، ومعنى هذا أن الضمير لا يغفل فى أحكامه مسألة الجزاء والاستحقاق ، وهذه تقتضى التريث لمعرفة ظروف الفاعل وملابسات سلوكه .

أما وظيفة الضمير الثانية فتتمثل فيما تهيأ له من نفوذ وسلطان على الإنسان ، إذ ليس الضمير مجرد ملكة درّاكة تعقل وتتأمل ، ولكنه مع كفالة حرية الإنسان فى التصرف يميل إلى الخير ويغرى بفعله ، ويضيق بالشر وينفر من اقترافه ، وفى طاعته راحة وطمأنينة ، وفى عصيانه إثارة للقلق والضيق ، والإنسان فى الحالين حر فيما يأتى أو يتجنب من أفعال ، ومن هنا كانت التبعة الخلقية ، وبهذه السلطة التى تهيأت له يحدد لبقية عناصر الطبيعة البشرية مجال نشاطها حتى يؤدى كل منها وظيفته فى قسط واعتدال ، وبه يطامن الإنسان من حدة أنانيته ، ويقتصد الزاهد المتصوف عن المغالاة فى إهمال نفسه وإغفال صحته والاستهانة بتهذيب شخصيته وتوسيع مداركه ، وإن

قل من الناس من تطغى غيريته حتى تطمس صوت أنانيته ، وبهذا الاتزان تستقيم الفضيلة وتتحقق السعادة[1] .

هذا هو محصل مذهب الضمير عند بطلر وبه أصبح الإنسان كائناً أخلاقياً ، يسير سلوكه بمقتضى طبيعته — الإنسانية —

**موقف النقاد من مذهبه :**

كان بطلر موضع تقريع وتقريظ من كثيرين من النقاد ، فأما أكبر مآخذه عندهم فيمكن إجمالها فيما يلي :

أن فى بعض نصوص مذهبه تناقضا ، من دلالات هذا موقفه من العلاقة بين الضمير وحب الذات المساير للعقل ، إذ عالجهما فى بعض الأحيان كمبدأين مستقلين يتساويان فى السيادة والسلطة إلى حد يجعل خضوع أحدهما للآخر أمرا غير طبيعى ! فأفعال الإنسان تتمشى مع طبيعته متى سايرت هذين المبدأين ، وتتنافى معها متى خالفتهما حتى ولو اتفقت مع سائر المبادئ الأخرى — كما يقول فى آخر عظته الثانية — بل يمضى أبعد من ذلك فيقول : « إذا حدث تناقض بينهما — ومن المستحيل أن يحدث ذلك — ؟ فإن الضمير يتخلى عن مكانه مادامت فكرتنا عن السعادة والتعاسة أقرب الأفكار إلينا وأهمها جميعاً . . . ورغم أن الفضيلة تقوم فعلا فى حب والتزام ما هو حق وخير من حيث هو كذلك ، إلا أننا إذا خلونا إلى أنفسنا وأخذنا فى التروى لم نستطع أن نبرر لأنفسنا الإقدام على فعل إلا متى اقتنعنا بأنه سيؤدى إلى سعادتنا ، أو على الأقل لن يتنافى معها — كما يقول فى عظته الحادية عشرة ، لقد افترض شافتسبرى قبله الالتجاء إلى مصلحة الفرد وإن لم يقرر هذا فى وضوح ، إذ كان حريصا من ناحية أخرى

---

(1) Joad, Guide to the philos. of Morals & Politics, p. 180 — 201 and Cf. Austin Duncan — Jones, Butler's moral philosophy, especially chs. 2, 3 & 4

على توكيد القول بالفضيلة المجردة عن الهوى ، وكان يبرر اعتناق الإنسان للفضيلة بالقول بأنها تُحقّق مصالحه الشخصية ، ومع ذلك فإن بطلر ظن أنه يصحح بمذهبه فى الضمير هذا الرأى ، وقوله إن الشاك الذى يعتقد أن الفضيلة غير كفيلة بتحقيق سعادة صاحبها يمكن إقناعه بالفضيلة عن طريق الضمير الذى يسمو بالواجب فوق المصلحة الشخصية — بصرف النظر عن جزاءات الدين السماوى[1] . وما من شك فى أن النتيجة التى يستخلصها قارئ فلسفته هى توكيد سيادة الضمير المطلقة وهيمنته على دوافع النفس ومشاعرها — ومنها حب الذات — فالنصان السالفان مرجعهما إلى التناقض ، ولعلنا بهذا التفسير نتفادى القول مع چيمس سيث + ١٩٢٤ Dr. J. Seth بأن بطلر فى حقيقته كان من أتباع مذهب المنفعة أو اللذة .

وقد اعتمد بعض مؤرخيه على النص السالف الذكر — وهو الذى وحد فيه بين سلطة الضمير وسلطة حب الذات — وأخذوا على المذهب أنه لم يميز فى وضوح بين بواعث الفعل ونتائجه ، فترك قراءه فى شك حيال أخلاقية العقل ، هل تتوقف على نتائجه أم على بواعثه ؟ إن كانت مرهونة بنتائجه — وهى سعادة صاحبه — فإن المذهب لم يبرأ من عناصر النفعية التى تصدى لمهاجمتها .

ولكن الأدنى إلى الصواب أن يقال إنه لم يعلق أخلاقية الفعل على نتائجه وإنما قصد إلى القول بأن السلوك الأخلاقى ينتهى آخر الأمر إلى كفالة السعادة للجنس البشرى[2] ومن هنا نستطيع القول بأن الأخلاقية عنده لا تجعل السعادة غايتها وإن اقترنت بها السعادة فى نهاية الأمر .

---

(١) Sidgwick, History of Ethics ص ١٩٦ — ٩٧ ولعل ما يقوله عن شافتسبرى لا ينفى ما رويناه عنه من حب الفضيلة لذاتها ، بمعنى أن الفضيلة أصلا تحب لذاتها ثم هى كذلك تحقق مصلحة صاحبها ، بهذا يكون الجمع بين الأثرة والإيثار .

(2) Sen, Elements of Moral Philosophy, p. 161—62

ومن دلالات تناقضه كذلك موقفه من الضمير ، إذ اعتبر أوامره صوت الله ، فقيل إنه بهذا اقترب من اتجاه متأخرى رجال اللاهوت الذين قالوا إن الأخلاقية تقوم على إرادة الله المطلقة ، وأن ما أراده الله فهو خير ، حتى ولو أراد بنا أن نبغضه ! وكان بطلر قد شارك كدويرث فى رفض هذه النظرية[1] .

إن كتابه : « المماثلة بين الدين الطبيعى والدين المنزل Analogy of Religion, natural & revealed» لم يقصد به إلى البرهنة على صحة الدين السماوى ، وإنما أراد به إبطال مذهب الشكاك والملحدين — من أتباع المذهب الطبيعى الإلهى — بالبرهنة على أن الإيمان بالدين المنزل أيسر من الإيمان بالدين الطبيعى المزعوم — الذى كان منتشراً فى عصره — ومن ثم فإن من يرفض إنكار الدين الطبيعى لا يستطيع أن ينكر منطيقا دين الوحى الإلهى : وقد استطارت شهرة هذا الكتاب وكفلت لصاحبه مكانة مرموقة بين المستنيرين ، ومع هذا فقد استهدف الكتاب للنقد المر من كثيرين ، حسبنا أن نشير إلى ما قيل من أن « پت » Pitt قال فى حديث له مع « ولبرفورس » Wilberforce إن هذا الكتاب قد أثار فى ذهنه من الشكوك والريب أكثر مما قوّض منها ! بل كان بين نقاده من شاركوه فى أصول عقيدته وخالفوه فى طريقة دفاعه ، فمن ذلك أن الدكتور مارتينو يصرح بأن هذا الكتاب قد أمد الملحدين بأخطر سلاح يقوضون به الدين المنزل ، إذ أصبح فى وسعهم أن يستبدلوا بفكرة الله فكرة الطبيعة التى أكدها بطلر ، بهذا تتحول كل مجهوداته على عكس ما قصد ! وقد ضاق فعلا باتجاه فلسفته الدينية طائفة من المفكرين منهم أرنولد Matthew Arnold وجولدوين سميث Goldwin Smith وموريس J.E. Maurice الذى قال إنه أقام الأخلاق على أسس غير مؤكدة[1] ...

---

(1) Collins, Butler ch. VIII esp. pp. 156—57

وقيل إن بطلر قد وقع فيما سماه المناطقة بالدور ، لأن مؤدى مذهبه أن الأفعال الفاضلة هي التي تقع موقع الرضا من الضمير ، والضمير — بدوره — هو الملكة التي تحدد الأفعال الفاضلة وترتضيها[1]

أما عن تحليله للطبيعة البشرية فقد أحسن صنعاً بإقامته على أسس سيكولوچية ، ولكن الدراسات السيكولوچية كانت إلى عصره تتعثر فى مراحل تقدمها الأولى ، ومن أجل هذا فصل بين قوى النفس بعضها والبعض الآخر على غير ما يقول اليوم علم النفس ، وتعسف فى تصور هذه القوى تعسفاً يرده واحداً وعشرين قرناً مضت حين قسم أفلاطون النفس إلى القوى الثلاث : الشهوية والغضبية والناطقة ، وكفل للأخيرة السيادة على نحو ما عرفنا من قبل ، فتجاهل بهذا وحدة النفس البشرية ، وسنعود بعد إلى موقف المحدثين من علماء النفس من هذا الضمير ونعرف شيئاً عن التفسير الذى تونخوه .

أما القول بأن الضمير واحد فى الناس جميعاً فقد تعرض للكثير من وجوه النقد ، إذ أن التجربة تشهد — فيما يقول بعض نقاده — بأن الضمائر تصدر على الفعل الإنسانى الواحد أحكاماً تختلف باختلاف أصحابها ، أو تتغير بتغير زمانها ومكانها ، وقيل إن بطلر لم يحدد الخصائص التى توجب وصف الأفعال بأنها خير أو شر ؛ ومن ثم تعذر التوصل إلى أى أحكام الضمائر المختلفة أصوب من غيره ، ولكن بعض مؤرخى مذهبه يقولون إنه قد فطن إلى هذه المشكلة وصرح بأن مقياسه ليس على الدوام واحدا لا يتغير ، وكان على استعداد للقول مع « ولاستون » بأن الضمير قد مر بطور ابتدائى ومن ثم كانت الأخلاقية متطورة ، ولكنه لا يبين عن رأيه فى وضوح ، وأبان عنه فى جلاء « هارتلى » + ١٧٥٧ الذى كان على خلاف بيّن مع بطلر ، إذ صرح بأن قاعدة السلوك التى تستخلص من تجارب الناس وآرائهم تصحح

(1) Ibid, p. 88.

وتهذب نفسها بالتدريج حتى تحدد معنى الفضيلة نهائيا ، وقد انتهى بطلر إلى ما يشبه هذه النتيجة حين أشار إلى أن بعض الدروس التى نتلقاها عن الحياة نستوعبها تماما وبغير شعور حتى لنردها خطأ إلى الغريزة ، مع أنها نتائج نجمت عن مران وتجربة طويلة — شأنها فى هذا شأن اللغة(١) .

كان الضمير عند بطلر قوة عقلية دراكة ، ولكن تصويره لجانب التعقل فيها يبدو غامضاً مضللا ، فلا يسهل التمييز بين أوامر الضمير المتعقل ونداء الرغبة التى لا تستفتى العقل ولا تعمل بمقتضى منطقه ، بل قد تختلط أوامره بمواضعات العرف ومقتضيات المحيط الاجتماعى الذى يعيش فيه الإنسان .

ولكن مآخذ المذهب مع كثرتها وأهميتها لا تنفى الاعتراف بقيمته فى مجال التفكير الخلقى ، فقد أثار بطلر كثيراً من المسائل الرئيسية فى الأخلاق ، وعالجها فى ضوء التجربة الإنسانية ، وحاول أن يرتفع بالإنسان عن بهيميته وأن يضعه تحت عرش الله ، وتصوره للضمير مبدأ عقلياً ذا سلطة مطلقة يمهد لفهم العقل العملى عند كانط ، وإلحاحه فى توكيد العلاقة بين الأخلاق والحياة الاجتماعية كان أسبق من اتجاه أصحاب المنفعة العامة لتوكيد القول بمصلحة المجموع ، ومنهجه فى البحث وإن كان ينحدر إلى أرسطو قديما فإنه يرقى إلى تصور المثالية المحدثة لوظيفة الأخلاق ، فالكمال يقتضى العيش وفاقا للطبيعة — كما قال الرواقية من قبل — وتفسيره هذه القاعدة قد يذكرنا بمذهب الكمال الذى يقول إن غاية الإنسان القصوى هى أن يحقق ذاته الحقيقية داخل المجتمع ، حقيقة إن تقدير تأثيره المباشر فى تطور التفكير الخلقى الحديث أمر عسير المنال ، ولكن مذهبه كان من الشمول والسعة بحيث ارتبط بالكثير من المذاهب التى أعقبته(٢) .

---

(1) Ibid, p. 85.

( ٢ ) مقدمة Matthews لكتاب Three Sermons on Human Nature

وتصوره للأخلاق باعتبارها العلم الذى يرشد الناس فى حياتهم ويعلمهم مبدأ الواجب ومبررات أدائه ، اجتذب إليه الكثيرين ، وكان پاليه + ١٨٠٥ W. Palay ممن شاركوه هذا الرأى(١) ، وبتأثير فلسفته وشيوعها بين المستنيرين أدخلت كامبردج تدريس بطلر فى برامجها ، ومنذ عام ١٨٣٧ وبتأثير ويويل Wheweil و « هير » Julius Hare احتلت مواعظ بطلر مكاناً مرموقاً فى امتحانات الأخلاق(٢) .

### الضمير فى مذاهب المحدثين والمعاصرين :

تطورت فكرة الضمير فى مذاهب المحدثين والمعاصرين ، وحسبنا أن نُجمل الآن أظهر اتجاهاتهم :

لم يفسر بطلر طبيعة الضمير الذى كفل له السيادة المطلقة على سلوك الإنسان ، فعرض لتفسيرها خلفاؤه من الحدسيين الذين اعتبروه قوة فطرية لا تقبل تفسيراً ، وكان فى مقدمة هؤلاء كانط كما سنعرف فى الفصل التالى ، ورأى العقليون إمكان تفسيرها عقلياً وفهم أوامرها بالنظر والتفكير ، ومن هنا نشأ قانون العقل الذى قال به الرواقية قديماً .

وتصدى أتباع التجريبية الحديثة فى كل صورها لرفض الضمير الحدسى وتفنيد مقوماته ، وحاولوا تفسيره فى ضوء التجربة ، وكان فى مقدمة هؤلاء أتباع مذهب المنفعة العامة ودعاة مذهب التطور وأنصار المذهب الوضعى وأصحاب التحليل النفسى والتفسير الأنثربولوجى جميعا ، فلنقف قليلا للإبانة عن هذه الاتجاهات إجمالا :

أما أصحاب المذهب التجريبى فقد رفضوا القول برده إلى الفطرة

---

(١) انظر كتابنا : مذهب المنفعة العامة ص ١٩٩ — ٢٠٣

(2) Collins, op. cit., p. 88—9.

وأرجعوه إلى التجربة ، إذ نشأ خلاف بين دعاة مذهب المعانى الفطرية وأتباع المذهب التجريبى بصدد المعرفة ، وتجاوز الخلاف مجال المعرفة إلى مجال الأخلاق ، وتمثل فى تفسير الضمير وأحكامه ، فذهب الفريق الأول[١] إلى القول بأنه قوة فطرية كامنة فى طبيعة البشر ، تدرك الخير والشر حدسيا من غير خبرة سابقة على النحو الذى عرفناه ، ويقولون إن ما تتضمنه قوانين الأخلاق من قوة موجبة للعمل ، وما تتصف به الأحكام الخلقية من عمومية وصدق مطلق يشهدان بأنها ترتد إلى فطرة البشر ووراثتهم ، أو أنها نتيجة ضرورية تلزم عن نمو العقل العملى على أقل تقدير ، ومن أجل هذا سار مذهب الفطرة فى الأخلاق جنباً إلى جنب مع المذهب العقلى rationalism فى المعرفة[٢] .

أما أصحاب المذهب التجريبى[٣] فقد رفضوا رأى الحدسيين فى اعتبار القوانين الخلقية أولية فطرية واضحة بذاتها أمام العقل ، واستخفوا بالقيم الروحية العليا التى حرصت فلسفة الأخلاق التقليدية على الإعلاء من شأنها ، وسخروا الأخلاق لخدمة القيم والخبرات المادية من منافع ولذات وشهرة وطعام ومال ونحو ذلك ؛ وتمثلت التجريبية الأخلاقية عند مذاهب فى مقدمتها مذاهب اللذة والمنفعة ، إذ اتفق أتباعها على التوحيد بين الضمير والاستبصار[٤] وأرادوا بالاستبصار : التقدير العقلى لنتائج الفعل وآثاره[٥] ،

---

(١) يسمى مذهبه nativism أو aprorism أو intuitionism (الحدس أو المعانى الفطرية) .

(٢) ويسمى فى الأخلاق غالبا Intellectualism

(٣) Empiricism ويسمى أحيانا Sentimentalism

(4) Sen, The Elements of Moral Philosophy, p. 156

(٥) من أجل هذا اعتبرهم بعض مؤرخى الأخلاق من دعاة المذهب العقلى ، والأصح الذى يقول به الكثيرون هو اعتبارهم من التجريبيين استنادا إلى أن المذهب التجريبى وكذلك الحال فى المذهب العقلى فى الأخلاق — فى أكثر حالاتهما — امتداد للمذهب التجريبى والعقلى فى المعرفة ، ويرد أولهما المعرفة الصحيحة — ومنها معرفة الخير والشر — إلى التجربة ، بينما يرجعها الثانى إلى العقل ، وإن كان العقليون الحدسيون يهتمون فى الأخلاق بطريقة إدراك المبادئ الخلقية أما التجريبيون فيهتمون بتحديد غاية السلوك الخلق .

ومن ثم قالوا إن الفعل الخير هو ما حقق — أو توقع صاحبه منه أن يحقق منفعة أو يدفع ضرراً (ألما) — إذ كانوا يوحدون بين اللذة والمنفعة (والسعادة) بين الألم والضرر (والتعاسة) واختلفوا فيما إذا كان النفع أو الضرر يصيب صاحب الفعل وحده أو أكبر عدد من الناس، وهكذا انتفى عندهم القول بفطرية الضمير وعمومية أحكامه .

من أجل هذا نلاحظ أن بنتام+ ١٨٣٢ Bentham يرفض الاعتراف بوجود مبدأ الضمير نهائيا، ويحرص على ربط الخيرية بنتائج الأفعال — لاذة كانت أو أليمة — ويعلق الأخلاقية بجزاءات الفعل بدنيا واجتماعياً وسياسيا ودينيا[1] على النحو الذى رأيناه فى الفصل الذى عقدناه على مذهب المنفعة العامة[2]؛ والمفروض أنجون ستورت مل + ١٨٧٣ J.S. Mill قد أيد هذا الاتجاه وزاد الجزاءات السالفة الذكر جزاء خامسا هو الضمير، وهو الذى يتمثل فى الشعور بالألم عند عصيان الواجب، وهو عنده يقوم على أفكار وصور تتداعى معه وتقترن به، مرجعها إلى التعاطف الوجدانى والحب والخوف خاصة مع الوجدان الدينى فى مختلف صوره، وذكريات الطفولة وسائر أحداث حياتنا الماضية ، بل يرجع كذلك إلى تقدير الإنسان لنفسه ورغبته وميله إلى تقدير الآخرين ، بل لعله يرتد أحياناً إلى المسكنة (humility) ! وهذا التعقد المسرف هو الذى يبديه فى نظر الناس مطبوعاً بطابع صوفى ، وتقوم قوته الملزمة فى كتلة من الوجدانات يتحتم كسرها حتى يتسنى للإنسان أن يغصى المقياس الذى يكون بمقتضاه الفعل خيراً أو القول حقا ، ويرى مل أن الضمير يمكن أن يُعلّم ويُوَجَّه إلى حيث يريده المربى ، ويصرح بأن فى الإنسان نزوعاً طبيعياً إلى ربط الضمير بمبدأ المنفعة — الذى كان يدين به — . . .[3]

---

(١) انظر كتابنا : مذهب المنفعة العامة ص ١١٢ — ١١٥

(٢) انظر ص ١٩٦ — ٧ من هذا الكتاب .

(٣) المصدر نفسه ص ١٦٥ — ٦٨

أما تلميذه ألكسندر بين + ١٩٠٣ Bain فقد وحّد بين القانون الخلقى ونزوع الإنسان نحو تحقيق سعادته ، ورأى أن شعور الإنسان بهذا القانون قد بدأ منذ طفولته فى صورة أوامر ونواهى يتلقاها عن أبويه لتحديد ما يجب فعله وما يجب اجتنابه ، فإذا حاد عنها لقى عقابه ، وبالتداعى العقلى اقترن العصيان بالألم ، بل ارتبط بالخوف ، وربما أمسك عن اقتراف الشر اتقاء لغضب والديه ؛ فإذا شب الطفل ونضج تفكيره وأدرك منفعة الأوامر والنواهى السالفة الذكر ، وتبين مغزاها وسلم بالغاية من ورائها نشأ فى الموقف باعث جديد ، فأخذ يتدبر أموره ويتأمل تصرفاته ؛ وفى ضوء هذا « التبصر » يستجيب للأوامر والنواهى من تلقاء نفسه ، ومن أجل هـذا صرح « بين » بأن الضمير مركب ثلاثى يُطوّق أفعال الإنسان بالخوف مضاعفا ثلاثا[١].

وهكذا انتهى دعاة النفعية من التجريبيين إلى رفض القول بفطرية الضمير وعمومية أحكامه ، وأرجعوه إلى التجربة مع خلاف فى تحديد العوامل التى تساهم فى تكوينه .

وفى ضوء هذا التيار التجريبى رد بعضهم نشأة الضمير إلى مصلحة الجماعة التى ينتمى إليها ، فمنذ كان الإنسان يعيش فى قبيلة وهو يميل إلى كل فعل يحقق صالح قبيلته ، وينفر من كل فعل يلحق بها ضررا ، وتطور الأمر حتى أصبح الإنسان ينفر حتى من نفسه إذا أتى فعلا أضر بالجماعة التى ينتمى إليها وشعر بالندم على سوء ما اقترف ، فإذا قدر له أن يحقق الخير لها اطمأن وارتاح ، وسمى حكم الإنسان على سلوكه بالضمير[٢] ؛ والضمير مرتبط بآداب المجتمع الذى يعيش فيه الإنسان ، يقول كارلايل + ١٨٨١ إن الضمير يظهر عند ما تنتهك حرمة الآداب العامة ، فإذا لم نقترف ذنباً لم يظهر فينا ضمير ؛ والضمير

( ١ ) يذكرنا هذا برأى شوبنهاور الذى رد الضمير إلى خمسة عوامل هى الخوف والخرافة والحكم المبتسر والكبر والعرف ، وأنصبتها فى تكوين الضمير متساوية فى رأيه .

(2) Mackenzie, op. cit., p. 146

يرتاح أو يضيق وفاقاً لمدى التزام الإنسان لمبدأ تحدده فى العادة الجماعة التى يعيش فيها ، من أجل هذا قيل إن الضمير وليد البيئة الاجتماعية(١) .

وفى مطلع النصف الثانى من القرن التاسع عشر نشأت نظرية التطور ، واعتنقها الكثيرون من الفلاسفة وأخذ بعضهم فى تطبيقها على مجال الأخلاق ، أكدت النظرية أن الجنس فى تطور متصل ، وأن تغيرات تلحق به أثناء تطوره : فما بدا من هذه التغيرات نافعا احتفظ به أفراد الجنس ؛ وسرعان ما تصبح استعدادات يرثها الأفراد جيلا بعد جيل ، وكذلك الحال فى القيم الأخلاقية ، فهى تخضع بدورها للتنازع على البقاء وبقاء الأصلح ، فالحياة الأخلاقية فى تطور متصل تخضع فيه لتغيرات تقع مصادفة واتفاقاً ، ولكن ما يبدو من هذه التغيرات نافعا يحتفظ به الناس ويورثه بعضهم لبعض ، وبهذا يصبح الضمير وليد التطور الآلى ، هذا اتجاه تجريبى جديد فى تفسير الضمير .

ويكفى للإبانة عنه أن نشير إلى رأى هربرت سپنسر ، فقد حاول فى معرض البحث عن أصل الضمير أن يوفق بين نظرية الحدسيين ونظرية الاستقرائيين فى الأخلاق ، فقال إن اللذة والألم هما وحدهما الخير والشر على الترتيب ، وأن وسائل تهذيب اللذة وبالتالى تنمية الحياة ، والتوافق أو التكيف مع البيئة ( adjustment ) يعرف بالتدريج عن طريق التغاير variation والانتخاب الطبيعى ، فالسلوك الذى تثبت التجربة أنه يخدم رقى الجنس البشرى يرسخ فى دماغ الإنسان وينتقل بالوراثة من جيل إلى جيل ، فيظهر فى الأجيال التالية من الأطفال فى صورة ميل غريزى نحوه ، ونفور فطرى من السلوك الذى يتعارض معه فى خدمة الجنس ، وعندئذ ينسى الناس السبب فى إيثار هذا السلوك على ضده ، ويعتبرون الحكم حدسيا أوليا باعتباره ثابتا غير متغير فى الجنس ، وفطريا موروثا فى الفرد ، ومعنى هذا أن سپنسر قد

---

(1) Cf. Ibid, p. 285 ff.

رأى عند تفسير المبادئ الفطرية — خلقية وعقلية — أنها نشأت بالتجربة بعد تطور طويل فى حيـاة الجنس : ولكنها تبدو اليوم فى نظر الفرد فطرية حدسية .

واعتبر ليسلى ستيفن + ١٩٠٤ وصمويل الكسـندر + ١٩٣٨ الحياة الخلقية عملية انتخاب طبيعى أو تنازع بقاء يبقى فيه الأصلح ، فالمثل العليا تتصارع وتتنـازع فيبقى أصلحها تمشياً مع قانون الانتخاب الطبيعى Natural selection ... هذا هو مجمل نظرة التطوريين للضمير ، وسنزيدها بياناً فى الفصل الذى نعقده على مذهب التطور فى الأخلاق .

أما أصحاب المذهب الوضعى فقد رفضوا ردّ الضمير إلى فطرة البشر ، وأنكروا عمومية أحكامه ، وأرجعوه إلى المجتمع الذى اعتبروه المصدر الوحيد للقيم ، والمثل العليا تنشأ فى حياة الجماعة ولا يخترعها الفلاسفة ، فهى تمثل رغبات الأفراد فى إرضاء المجتمع الذى ينتمون إليه . وبها يتفادون استهجان الرأى العام والعقوبات التى قد ينص عليها القانون أو يقررها الدين السائد ، والمجتمع هو المرجع الأسمى لكل سلطة خلقية ، والإنسان لا يملك إلا الاستجابة لأوامره ومقتضياته ، وهكذا ينشأ الضمير فى المجتمع ، كما ينشأ غيره من الظواهر الاجتماعية — وتصبح الواجبات مفروضة على الفرد وليست نابعة من من ذاته ، وهو يطيع أوامرها ولو تعارضت مع أفكاره ومشاعره الخاصة ، ومن حاول قهر الضمير الجمعى أو الخروج على طاعته عرض نفسه لسخط المجتمع واستهجانه ، ومعنى هذا أن الضمير صدى للقواعد التى فرضها المجتمع الذى يعيش فيه ؛ وقد أبنّا عن هذا بشىء من التفصيل فى الفصل الذى عقدناه على الاتجاه العلمى فى الأخلاق كما يبدو فى الوضعية الفرنسية[1] .

وقد كان أئمة الوضعية علماء اجتماع ، فأخذوا يحللون الأحكام الخلقية ابتغاء الكشف عن أسبابها[2] ، وانتهت تحليلاتهم إلى القول بأن الضمير

(١) قارن Joad's Philosophy, ch. v, p. 120—133

(٢) انظر ص ٢٤٢ وما بعدها فى هذا الكتاب .

الخلق تعبير عن وجدان يتمثل فى استحسان فعل — فنسميه خيرا — واستهجان آخر — فنسميه شرا — ويبطل بهذا رأى الحدسيين الذين يردون الحكم الخلقى إلى الحدس أو العقل ، بل يبطل رأى بعض التجريبيين — من أمثال النفعيين — الذين يرجعونه إلى الاستبصار ، أى تقدير نتائج الفعل وتدبر آثاره لمعرفة مدى ما تحققه من نفع أو تجلبه من ضرر ؛ بل لم يقصد علماء الاجتماع والأنثروپولوچيا بالوجدان ما تصده أمثال شافتسبرى حين تحدثوا عن محبة الإنسان الطبيعية للخير ونفوره الفطرى من الشر ، وإنما أرادوا القول بأن المجتمعات البشرية قد تبينت فى تجربتها الطويلة أن بعض الأفعال يحقق لصاحبه منافع شخصية ، أو يثير فى نفسه وجدانا سارا فيسمى هذا النوع من الأفعال خيرا ، وعلى عكس هذا كان الشر فى نظر الناس ، ومع تطور الزمن تولد فى الفود ما سماه علماء النفس بالدافع الفطرى أو الغريزة التى تجنح بصاحبها إلى استحسان أفعال ، واستهجان أخرى دون تفكير فيها أو تدبر لنتائجها ، ومن غير بحث فى أسباب الوجدان الذى يحملهم على ذلك ، وانتهت هـــذه التحليلات إلى الانحدار بالضمير إلى أسباب لا أخلاقية ، فالمجتمعات البدائية عاشت تحت ضغط تقاليد صارمة ترهقها أوامر الكف والتحريم ، ضمانا لبقائها وكفالةً لصيانة مصالحها ، فمن ذلك أن هذه المجتمعات قد حرمت على أفرادها خيانة الوطن الذى يضمها ، وأوجبت على نسائها الإخلاص لأزواجهن ، ومنعت القوى من أن يستبد بالضعيف أو يغتصب ملكه . . . . وبمرور الزمن ترث المجتمعات المتمدينة تقاليد المجتمعات البدائية ، ومن ثم تستهجن خيانة الوطن والاستبداد بالضعيف ونحوه ، وتستحسن إخلاص الزوجة لزوجها . . . إلى آخر ما يمكن أن يقال فى هذا الصدد ، بذلك ينشأ شعور يظنه البعض فطريا فى نفوس البشر ، يثير نفورهم مما يسمونه شرا ، ورضاءهم عما يسمونه خيرا ، بهذا فسر الأنثروپولوچيون والاجتماعيون الضمير الأخلاقى .

وشاطرهم هذا التفسير الذاتى أو الطبيعى . Subjective or naturalic علماء النفس ، إذ عرض دعاة التحليل النفسى لتحليل الضمير وتفسيره ، واتجهوا إلى أحكامنا الخلقية وحاولوا ردها إلى أصولها عند الفرد ، فاتفقوا مع أقرانهم من الأنثروبولوجيين على رد السلوك الأخلاقى إلى أسباب نفعية ، فالفعل الذى أثبتت التجربة أنه مفيد لصاحبه ، بمعنى أن يحقق له الهناءة أو الشهرة أو الثروة أو نحوها — يكون خيرا ، وعلى عكسه الحال فيما نسميه شرا ، وبمرور الزمن ينشأ ما سموه بالغريزة التى تدفع صاحبها إلى استحسان فعل واستهجان آخر دون تفكير فى نتائج كل منهما ، ولا بحث فى الأصول التى صدر عنها ، وفى ضوء هذا فسروا الضمير ، فالشعور بالاثم شأنه شأن الارتياح لفعل الخير ، مردهما إلى آثار نشأت عن أحداث وقعت فى الطفولة الباكرة ، ثم نسيت بمرور الزمان وهبطت إلى اللاشعور عن طريق الكبت (اللاإرادى) repression ، كما ترجع إلى التعاليم الدينية والاجتماعية والخلقية التى نتلقاها منذ عهد الطفولة ، هـذا هو مصدر تأنيب الضمير والأصل فى الشعور بوخزاته ، والمعروف عند دارسى علم النفس أن الإنسان يجهل مكنونات اللاشعور لأنها تنشأ عن الكبت وتختفى تفاديا للألم الناجم عن ذكرها ، ولكنها تتجلى فى أقوال نسميها خطأ بالأحكام الخلقية !

وينتهى فرويد + ١٩٣٩ Freud مؤسس مدرسة التحليل النفسى إلى أن الضمير هو الأنا المثالى الذى يمتص سلطة الأب ومن يشاركه تعاليم الطفل وتربيته ، فيتقمص روحهم ويتكيف بمواضعات المجتمع وتعاليمه ، ويفرض رقابته على الذات السفلى التى لا تعبأ بقوانين المنطق ولا تهتم بمبادئ الأخلاق ، والتى تتضمن استعداداتنا الفطرية وميولنا العدوانية الانتقامية ورغباتنا الجنسية النابية ونحوها ، بهذا يصبح الضمير وليد أوامر الكف والتحريم وسائر التعاليم التى تلقيناها منذ طفولتنا ، ومن ثم يمثل سلطة الأب ومن شاركه

فى تربيتنا ، تقمص شخصياتهم وأذاب آداب المجتمع وتقاليده ، فارتد الضمير بهذا إلى أصول أكثرها لا أخلاقى !

بمثل هـــذا فسر الضمير أصحاب الاتجاهات الذاتية من الطبيعيين الأخلاقيين .

تعقيب :

أغنانا عن الإطالة فى التعقيب على مذهب بطلر ما ذكرناه عن موقف النقاد من مذهبه ، وما قلنـــاه عن مكان الضمير فى مذاهب المحدثين والمعاصرين ، ومنه عرفنا كيف أخطأ بطلر سيكولوچيا حين عالج ملكات النفس مستقلة بعضها عن بعض ، وكيف أنه لم يفطن إلى إمكان اختلاط أوامر الضمير بمطالب العرف الاجتماعى ومقتضيات آدابه العامة ، وكيف أنه لم يوفق فى تعليل الاختلاف فى أحكامه بعد أن افترضه عاما لا يخص شعباً دون شعب ولا يتصل بزمان دون زمان ، ورأينا كيف ضاق بفطريته وحدسية إدراكه وعمومية أحكامه التجريبيون والتطوريون والوضعيون والمحدثون من علماء النفس والاجتماع . . . إلى غير هذا مما عرفناه من قبل .

وقد أحسن بطلر حـــين رفض تصور الضمير حشدا من الغرائز والانفعالات والعواطف ، لأن الوجدانات تفتقر إلى الثبات والدوام ، وتتغير بتغير الظروف والأحوال ، ومن ثم لا تصلح مقياساً لخيرية الأفعال وشريتها ، ثم هى — فوق هذا — لا تقوى على التروى والتأمل الذى يقتضيه إصدار الحكم على سلوك الإنسان ، قد تزود صاحبها بإحساس مباشر بقيمة الأفعال ولكنها لا تقوى على أن تتأمل وتتبصر وتتروى ، أما ضمير بطلر فإنه قوة عقلية دراكة ، ووخزاته لا تقع إلا بعد اقتراف الشر مما يشهد بقدرته على التبصر ، ومن ثم قيل إنه قاضٍ ديان يقوم بالبحث والاتهام

والإدانة . . . ونحوها مما لا يكون بغير تبصر ، فهو العقل حين يتناول علاقة الأفراد بعضهم ببعض ويقيّم أفعالنا الإرادية ؛ ولكن هذا لا ينفى القول بأن الضمير يتضمن وجدانا ، إذ لا يكاد يصدر حكمه حتى ينتابنا شعور بحقيقة الفعل الذى كان موضوع الحكم ، فإذا أدان فعلا أتيناه كان خطيئة ومن ثم شعرنا بوخزاته وانتابنا الندم ، وهذا بالإضافة إلى أن كل حكم تلحق به مشاعر ، حتى ليقال إن الحكم بالغة ما بلغت براءته من الهوى يقترن بمشاعر ووجدانات[1] . . . فإذا كان أتباع الحاسة الخلقية قد أخطأوا حين صوروها فى صورة حسية خلو من التبصر والتعقل ، فإن بطلر قد أخطأ حين جرد الضمير من الوجدانات والمشاعر .

القول بالتبصر السالف الذكر لا ينفى فطرية الضمير ، فالثابت عند جمهرة المحدثين من علماء النفس أن الغريزة لا تنشأ عن التجارب الفردية ، ولا تجىء نتيجة تعلم أو تدريب ، وهى مع ذلك — فى الحيوانات العليا خاصة — لا تخلو من تبصر وذكاء وإن لم يبدُ هذا منذ ولادة الطفل وإنما يظهر فى أوانه .

وإنكار فطرية الضمير يؤدى إلى جعل التربية والتشريع أساس الحياة الخلقية كلها ، واعتبار الشعور الخلقى نتاجا مكتسبا يتطور ويتغير وفاقا للظروف التى تكتنفه ، والله يقول مخاطبا نبيه : إنك لا تهدى من أحببت .

ونزعة التجريبيين والوضعيين فى إنكار فطرية الضمير وشهادة الواقع باختلاف أحكامه قد أدت بهم إلى اعتباره نسبيا متغيراً ، وقد نبه أصحاب الاتجاه الفطرى إلى أن الخلاف إنما يكون فى تطبيقات المبادئ الكلية وليس فى المبادئ نفسها ، فإن مفاهيم الخير والشر واحدة وإن اختلف مضمون هذه المفاهيم باختلاف الزمان والمكان .

ولعل هذا أن يقودنا إلى نقد الموقف التجريبى الذى وحد بين الضمير

(1) Cf. Johnston, An Introduction to Ethics, p. 111—12

والاستبصار ، فإنه ينكر فطرية الضمير فى أصله ، مع أن نواة الضمير تظهر قبل أن يتمكن الإنسان من تقدير نتائج الأفعال وتحديد آثارها ، لأن الميل إلى الخير والنفور من الشر متأصل فى طبيعة الإنسان ، يضاف إلى هذا أن تفسير التجريبيين للضمير لا يقفنا على طبيعة السلطة الأخلاقية ولا يفسر الشعور بالحياء الذى يعقب اقتراف الإثم ، ثم هو يوحد بين الندم والأسف ، ومن ثم يصبح الشعور باقتراف الذنب أشبه ما يكون بشعورنا عندما نخطئ فى حل مسألة حسابية ! [1] .

أما تفسير « مل » للضمير فقد أخرجه على منطق المذهب الحسى الذى كان يدين به ، إذ فرّق بين اللذات كيفا وهذا لا يتيسر بغير التسليم بأسس عقلية أو حدسية ، وأباح تضحية الفرد بسعادته من أجل المجموع ، ولا يستقيم هذا إلا مع افتراض أوامر خلقية مطلقة ، لأن مثل هذه التضحية لا تنشأ عن مجرد الحاجة إلى إشباع الحساسية . . .[2] ومعنى هذا أن تفسيره للضمير — فى بعض نواحيه على الأقل — قد أخرجه من زمرة التجريبيين .

أما تفسير « ألكسندربين » A-Bain للضمير فيذكرنا بموقف الأنثروبولوجيين والوضعيين منه ، وهذا الضمير الذى يكون صدى لمطالب الجماعة ومقتضيات عرفها يخالف الضمير بمعناه التقليدى عند الأخلاقيين ، أولئك الذين يرون أن شرط قيام الأخلاقية أن يتوافر فى الفعل الإنسانى ركنان مجتمعان ، هما حرية الإرادة وتعقل الموقف وتدبره ، وهذان الركنان لا يتوافران فى الفعل الذى يصدر استجابة لأمر تمليه سلطة خارجية — كسلطة المجتمع الذى ينتمى إليه الفرد .

وشبيه بهذا من بعض الوجوه موقف التطوريين والسيكولوجيين والوضعيين وغيرهم ممن يفسرون الضمير بالارتداد إلى الماضى والبحث فيه

---

(1) Sen, op. cit., p. 156—57

(2) Ibid, p. 159

عن عناصر تكوينه ، إن الحياة الخلقية لا يكفى فى تفسيرها أن نرجع إلى نشأتها وتتبع تطورها ، بل الأهم فى تفسيرها أن تحدد الغاية التى يهدف الإنسان إلى تحقيقها ، وأن نعرف طبيعة السلطة التى توجه الإنسان إلى تحقيق هذه الغاية .

إن هؤلاء الطبيعيين يردون الحكم الخلقى إلى الذات التى تصدره ، وليس إلى الموضوع الذى يصدر عنه ، والذات عندهم تتأثر بالمشاعر التى تكتنفها والآراء التى تدين بها ، والإسراف فى هذه الذاتية قد ينتهى إلى امتناع الخطأ ، فيصبح الخير فى نظر فرد ، شراً فى نظر غيره ، وكلاهما على حق كما كان يقول السوفسطائية قديماً ، وإن كانت نسبية السوفسطائية الفردية قد خفت حدتها على يد المحدثين من الطبيعيين ، فأصبحت القيم نسبية بالقياس إلى منفعة المجموع وليس إلى منفعة الفرد .

وبمقارنة النظرة الذاتية بموقف الموضوعيين من الأخلاقيين يبدو ضعف الاتجاه الذاتى فى تفسير الضمير ، إن نشأة الحكم الخلقى والوقوف على ماضيه لا يفسر لنا أخلاقية الأفعال الإنسانية ، لأن أخلاقية الفعل تقوم فى غايته وليس فى بدايته التى تثوى فى الماضى البعيد ، والأخلاق تتوخى التعبير عما ينبغى أن يكون ، ولا تقف عند وصف ما هو كائن .

وأكبر الظن أن الحدسيين وأصحاب المعانى الفطرية على حق حين قالوا إن فى طبائع الأفعال — من ناحية — ما يوجب اعتبارها خيراً أو شراً ، وأن أخلاقية الفعل — من ناحيـــة أخرى — ترتبط بالبواعث التى أدت إليه والغايات التى قصد إلى تحقيقها ، أكثر مما تقوم على مدى ما يحققه من منافع أو يجلبه من مضار .

إن الخير فى ذاته يخالف آراء الناس فى الخير(١) ، واختلاف الناس على

(1) Cf. Joad's Philosophy, p. 13 . & Ross's Right & Good, ch. v. p. 75 ff.

كروية الأرض لا يعنى أن ليس للأرض شكل ! فآراء الناس يمكن أن تتأثر بالاعتبارات الشخصية والاجتماعية والاقتصادية ونحوها ، ولكن وراء هذه الاعتبارات الذاتية تقوم الحقيقة .

والقيم الأخلاقية شيء يختلف عن الأصول اللاأخلاقية التى نشأت منها ، إن الشجرة لا تساوى البذر الذى كان نواتها ، والماء شيء مختلف تماماً عن الأكسيجين والإيدروجين اللذين تألف منهما ، إن الفرق بينهما فرق نوع وليس فرق درجة ، إن فيه مثلا رطوبة لاتوجد فى العنصرين اللذين كوناه !

بل إن الأخلاقية تنشأ حين يصطرع الواجب مع الهوى ويصطدم العقل مع الشهوة ، ومن الضلال أن تتصورها مجرد مسايرة لرغبات الإنسان وشهواته .

ولعل فى مذاهب الموضوعيين للضمير ما يغنى عن الإطالة فى مناقشة الموقف الذاتى وتفنيد دعواه ، وقد عرضنا مذهبين من مذاهب الموضوعيين فى تفسير الضمير ، وسنعرض فى الفصل التالى أرفع نموذج للتفسير الموضوعى لمبدأ الواجب .

فلنعد إلى الحديث عن بطلر ، فقد أبعدنا عن صلب مذهبه الاستطراد فى بيان الاتجاهات المختلفة فى تفسير الضمير :

كان بطلر حريصا على أن يقرن السعادة بالفضيلة ، ويؤكد ضرورة العمل ابتغاء رفاهية المجموع وسعادته ، ويجعل الأخلاقية فى نهاية الأمر استجابة لصوت الله وليس من الحكمة — فيما يبدو — استبعاد السعادة من غاية الأخلاقية ، وإن كان يبدو أن مذهب بطلر لا يحقق الغاية المرجوة ، ولعل القول « بتحقيق الذات » أدنى منه إلى الأخلاقية الصحيحة ، وسنعرض لهذا الاتجاه فيما بعد ، وحسبنا الآن أن نقول — مع مويرهد — إن الضمير السالف الذكر مجرد « ملكة للحكم الخلقى » مستقلة عن غيرها من ملكات النفس ، فهو جزء من طبيعتنا مستقل عن عناصر الوعى الإنسانى

مجتمعة موحدة ، ومعنى هذا أن القانون الذى يصدر عنه لا يصدر عن الذات موحدة فى كل ، إنه يصدر عن سلطة تقوم خارج الذات ، إذ بطل اليوم ماكان يقوله علم النفس القديم من أن العقل (الذات المدركة) مجموع ملكات النفس ، وأصبحنا ننظر إلى الذات باعتبارها وحدة تقوم بوظائف مختلفة من شعور وتفكير وتصميم وتذكر ونحو ذلك ، ومعنى هذا أن من يطيع الضمير السالف الذكر يستجيب لقانون لا ينبع من باطن ذاته ، والقانون الذى يصدر عن سلطة تقوم خارج الذات — وهو اتجاه التجريبيين — يهدم الأخلاقية لأنه يربط خيرية الأفعال بجزاءاتها[1] . كما قلنا من قبل .

---

(1) J. Muirhead, Elements of Ethics p. 83—4

وانظر بقية اعتراضاته على الضمير .

مصادر الفصل :

إلى جانب ما ذكرمنها فى هوامش الفصل وما ورد منها فى قائمة المصادر العامة المنشورة فى آخر الكتاب يمكن الاطلاع على ما يلى :

Bishop Butler, (1) Sermons on Human Nature
(2) Dissertation upon the Nature of Virtue
The Analogy of Religion, Natural & Reveald, ضم الكتابين كتاب :
to the constitution & course of nature

لعل أحسن نشرة لمؤلفات بطلر هى طبعة اكسفورد وهى فى جزءين صدرا عام ١٨٤٩ وأنفع طبعات كتاب Analogy طبعة Fitzgerald ١٨٦٠ وقد زودت بتعليقات وشروح قيمة . أما عظاته Sermons فخير طبعاتها طبعة R: Carmichael وهى كذلك مزودة بشروح وتعليقات قيمة

Sir Joseph Napier, Lectures on Analogy
Sir J. Mackintosh, Essay on the Progress of Ethical Philosophy.
J. F. D. Maurice, The Conscience : Lectures on Casuistry
J. R. I. Eaton, Butler & his Critics, 1877 محاضرتان
Austin Duncan - Jones, Butler's Moral Philosophy, 1952
J. Dewey & Tufts, Ethics, ch. V.
Broad, Five Types of Ethical Theory.
H. Calderwood, Hand-book of Moral Philosophy, Part 1 esp. ch. IV.
V. Jaukélèvitch, La Mauvaise Consciencs, 1939
R. La Senne, Traité de Moral Generale, 1949

# الفصل الرابع

# مبدأ الواجب فى فلسفة كانط[1]

## المثالية الكلاسيكية

مجمل المثالية الأخلاقية – تمهيد فى تفسير الضمير بين الواقعيين والمثاليين – خصائص المبدأ الخلقى الأسمى عند المثاليين – بعض خصائص المثالية فى فلسفة كانط – مصدر الإلزام الخلقى عنده – أهم أبحاثه الأخلاقية – خطوات مذهبه : الإرادة الخيرة – مبدأ الواجب – الأمر المطلق ودلالاته – مادة الواجب وقواعدها – قواعد الأمر المطلق : قاعدة التعميم – قاعدة الغائية – قاعدة الحرية – موقفه من مذاهب الأخلاقيين – مسلمات العقل العملى ( الحرية والخلود والله ) – علاقة السعادة بالفضيلة فى مذهبه – تعقيب ( يتضمن تعديلات أدخلت أكثرها المثالية المحدثة ) : ( ١ ) صوريته ( ٢ ) تزمته : ( ا ) استبعاد العواطف والميول – ( ب ) تحريم الاستثناء من القاعدة الأخلاقية – ( حـ ) الفصل بين العقل والحساسية – ( ٤ ) إدخال النزعة القومية فى مذهبه الإنسانى – ( ٣ ) مآخذ أخرى – نقد التجريبيين والوضعيين .

---

### مجمل المثالية الأخلاقية :

يراد بالمثالية الخلقية – فى معناها الواسع – وضع مُثُل عليا يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى ، أو إقامة مبادئ عامة تستخدم أساساً للقواعد العملية التى يتطلبها سلوكنا الشخصى ، وتقتضيها سيرتنا العملية ، فإذا كان التجريبيون والوضعيون من الواقعيين الأخلاقيين يجعلون الأخلاق علماً واقعياً أو وضعياً يدرس سلوك الإنسان مرتبطاً بزمانه ومكانه ، ولا يتجاوزون دراسة الواقع إلى البحث فيما ينبغى أن يكون ، ووضع مثل عليا يسير بموجبها سلوك الإنسان ، فإن الأخلاق فى تصورها التقليدى تتجاوز دراسة

---

( ١ ) Immanuel Kant 1724 — 1804 آثرنا أن نكتب اسمه فى العربية بحرف الطاء ، وإن كان نطق الاسم فى أصله لا يبرر ذلك ، وذلك حتى يتميز الاسم من أى لفظ عربى آخر يحمل مدلولا مختلفا .

السلوك كما هو كائن مقيداً بظروفه وأحواله ، إلى تصوير ما ينبغي أن يكون عليه السلوك وفاقا لمثل أعلى أو مبدأ أسمى تخضع له تصرفات الإنسان ، ويكون مسايراً للجانب الأسمى فى طبيعته .

وإذا كان دعاة التجريبية والوضعية يدرسون القيم والمثُل التى تدين المجتمعات البشرية بها فعلا ، فإن ذلك لا يبرر اعتبارهم مثاليين بالمعنى الاصطلاحى ، لأن المثالية بمعناها التقليدى لا تستقيم مع التفسير الآلى للحياة ، وتتطلب تحديد غاية قصوى يتجه إليها سلوك الإنسان ، وكثيرا ما يكون المثل الأعلى بهذا المعنى ثورة على المثُل التى تدين بها المجتمعات البشرية فعلا ، ونزوعا إلى تعديلها أو هدمها لبناء قيم جديدة أصح وأسلم[1] .

ويراد بالمثالية فى معناها الضيق الاتجاه الذى يجعل الأخلاقية غاية فى ذاتها ، فيرفض القول بأنها تهدف إلى إسعاد الفرد — كما ذهب قدماء اليونان ومن أخذ برأيهم — أو منفعة المجموع كما قال أتباع المذهب النفعى ، أو تحقيق الكمال كما قال دعاة التطور وغيرهم من مفكرى الأخلاق ، أو غير هذا من غايات تقوم خارج الأخلاقية ، فالأخلاقية تهدف إلى غاية موضوعية يتوخاها الإنسان بما هو إنسان ، ومن ثم كانت قيمتها مطلقة وليست نسبية وإلا استحال قيام مبدأ أسمى للأخلاقية وبهذا تصبح الإنسانية غاية قصوى للواجب بالذات .

وفى كلتا الحالين تعتبر الأخلاق فى نظر المثاليين علما معياريا وليس واقعياً وضعياً ، فعالم الأخلاق يدرس ما ينبغى أن يكون عليه سلوك الإنسان ولا يقف عند وصف هذا السلوك وتقريره — كما يفعل عالم النفس وعالم الاجتماع كل منهما فى نطاق دراساته ومناهجها .

وإذا كانت المثالية بمعناها الواسع قد شاعت فى مذاهب الحدسيين

---

(١) يلاحظ ما ذكرناه فى مقدمة الطبعة الثانية من أن جميع فلاسفة الأخلاق — واقعيين كانوا أو مثاليين — يعدون مثاليين بالمعنى الذى شرحناه فى المقدمة

والعقليين ، وهوجمتْ من التجريبيين والوضعيين على نحو ما عرفنا فيما أسلفنا من فصول هذا الكتاب ، فإن المثالية قد بلغت ذروتها بمعناها الضيق فى فلسفة كانط الصورية ، وسنرى كيف أوجب على الإنسان أن يؤدى الواجب لذاته بباعث من تقديره العقلى لمبدأ الواجب ، ومن غير اعتبار لما يترتب على تأديته من نتائج وآثار ، ومن غير أن تتدخل عواطفه أو ميوله » . . إلى آخر ما سنَراه فى صورية الأمر المطلق وتزمت صاحبه .

استبدل كانط بفكرة الخير مبدأ الواجب واستعاض عن الضمير بالعقل العملى ، وكان مذهبه الأخلاقى امتداداً لفلسفته الإپستمولوچية الميتافيزيقية التى تتصف بالدقة والعمق ، ومن هنا جاء غموضه ، ووجب أن نتريث قبل الخوض فى تفاصيله حتى نُلقى على مجمله بعض الضوء ، وإذا كان الرياضيون على حق فى أن أخْصر طريق يوَصّل بين نقطتين هو الخط المستقيم كان من الحق أن يقال إن الخط المستقيم فى الفلسفة — وفى السياسة — هو أطول طريق يوصل بين نقطتين ، وما أصح ذلك حين يقال عن فلسفة كانط !

### تفسير الضمير بين التجريبيين والمثاليين :

قلنا إن الضمير — بمعنى من معانيه — شعور بإلزام خلقى يحدد ما ينبغى إتيانه أو تجنبه من الأفعال ، وليس الواجب — بمعناه الشائع — إلا العمل وفاقاً للقانون الخلقى الذى ينبغى أن يسير سلوكنا بمقتضاه ، أو هو الإلزام الذى يتمثل فى الخضوع لسلطة القانون ، ومن هنا قيل إنه شعور بعلاقة الإنسان بالقانون الأخلاقى ، وفى تفسير هذه العلاقة عرفت وجهتان من النظر ، وجهة نظر آلية **mechanical** وأخرى مثالية يؤيد أولاهما أتباع المذهب النفعى ، وينتصر للأخرى دعاة المذهب الحدسى ، ومرد الخلاف بين الفريقين إلى نظرة كل منهما إلى طبيعة القانون الأخلاقى ، اعتبره التجريبيون

( النفعيون ) أمراً مشروطا Hypothetical imperative شرط صوابه استناده إلى وجود غاية فى العقل مع تحديد الوسائل اللازمة لتحقيقها ، ومن ثم كانت قيمته خارجية extrinsic or instrumental تتوقف على تحقيق الغاية — وهى المنفعة أو اللذة — وأصبح القانون مجرد تعميم من خبرات اللذة والألم عن طريق الاستقراء ، وهذه الخبرات مرهونة بظروفها ، متغيرة بتغير أحوالها ، بل جاهر بعض أتباع هذا الاتجاه من أمثال بنتام + ١٨٣٢ — بأن البحث فى الواجبات ضلال ، لأن الأخلاقية عندهم مرهونة بنتائج الأفعال وآثارها ، فما حقق منها نفعاً فهو خير ، وما أفضى إلى ضرر فهو شر ، ولكن إتيان الخير تعوقه موانع ومتاعب ، ومن هنا ألح التجريبيون فيما سموه بالجزاءات مغريا بالإقدام على فعل الخير ، أو تجنب الشر ، واستمدوا الشعور بالواجب من هذه الجزاءات التى صنفها بنتام — فيما عرفنا فى فصل المنفعة العامة — إلى أربع ، وزادها مل جزاء باطنياً خامساً ، وبهذا أصبحت سلطة القانون قاهرة ملزمة توجب طاعته .

أما أصحاب المذهب الحدسى والعقلى الذين تبنوا وجهة النظر المثالية فى تفسير علاقة الإنسان بالقانون الأخلاقى ، فقد اعتبروا هذا القانون أمراً مطلقاً categorical يطاع لذاته ولو نجم عن طاعته ضرر أو ألم ، فصواب القانون ملزم إطلاقاً دون شرط ولا قيد ، قيمته باطنية ذاتية lintrinsic لا تتعلق بغاية يراد تحقيقها ، وسلطته تقوم فى باطنه ، وهى تطالب الإنسان بطاعة القانون ولا تقهره ، تغريه وتترك له حرية الطاعة أو العصيان ، وهو يستنبط من طبيعة العقل ، ولا يجىء عن طريق الاستقراء من حالات التجربة ، فإذا قال النفعيون افعل الخير تحقق النفع أو تتجنب الضرر — أى إذا فعلت الخير حققت النفع قال الحدسيون العقليون : أدِّ الواجب لذاته ، بصرف النظر عما يترتب عن تأديته من منافع أو مضار ، وهذا هو مجمل

الخلاف بين الأمر المشروط والأمر المطلق ، أو بين موقف التجريبيين وموقف العقليين من تفسير الواجب[1] .

### خصائص المبدأ الخلقى الأسمى عند المثاليين :

مما يزيد مبدأ كانط إيضاحا أن نجمل أهم الخصائص التى تميز المبدأ الأخلاقى الأعلى فى نظر أتباع المثالية الكلاسيكية — برغم أن المثالية المحدثة قد تناولتها بالتعديل كما سنعرف فى الفصل التالى — :

تتميز المبادئ العليا — كمبدأ الواجب — بأنها تبدو فى نظر المثاليين : (١) عامة وليست جزئية (٢) ضرورية وليست عرضية (٣) واضحة بذاتها لا تقبل برهانا (٤) لا تقبل شكا ولا جدلا ولا تحتمل تناقضا[2] — هذه هى خصائص المبادئ الأولى فى مجال الفكر وفى مجال الأخلاق .

أما عموميتها فردها إلى أن هذه المبادئ تتخطى الزمان والمكان ، ولا تختلف باختلاف ظروف صاحبها وأحواله ، والعمومية **Universality** صفة كل حقيقة يلتقى عندها كل كائن ناطق ، وبذلك يُستبعد من الدراسات الاخلاقية سلوك القاصر والمعتوه ومن فقد وعيه أو إرادته بتأثير السكْر الشديد أو التنويم المغناطيسى او غيره ؛ يقول كانط وأتباعه إن مبادئ الأخلاق صادقة صدقاً عاما مطلقا ، يستوى عندها الناس جميعا بصرف النظر عن طبقاتهم ودياناتهم وثقافاتهم .

أما إنها ضرورية فذلك لأن تعقّل الأشياء وفهمها لا يستقيم بدونها ، وبها يسهل فهم الحقائق العرضية ومعرفة العلاقات القائمة بينها ، وهى قبْلية لا تجىء اكتساباً **à-priori** .

---

(1) Cf. Sen, op. cit, p. 167—70 & 185—6

(2) Universal not particular ; necessary, not adventitious; self—evidencing, not demonstrable ; unquestionable (indubitable & indisputable), incapable of contradiction

أما إنها واضحة بذاتها فذلك لأنها تحمل فى باطنها الشاهد على صدقها ، بحيث إن مجرد فهمها يقتضى التسليم بصوابها ،

ثم هى لا تقبل شكا ولا جدلا ولا تحتمل تناقضاً ، ويقتضى هذا أمرين : ( ا ) يستحيل أن نسلم بصحة نقيضها ( ب ) ويستحيل أن نطبق نقيضها كقاعدة عامة لسلوك الكائن العاقل ، ومن ثم لا يصلح نقيضها أن يكون مجالا لتفكير ولا موضعاً لعمل .

أما الصفات التى تضاد الخصائص الأربع السالفة الذكر فإنها تضاف إلى الحقائق التى لا تستمد من طبيعة العقل ولكنها تعرف عن طريق الملاحظة التجريبية أو الاستدلال المنطقى ( وهو استنتاج قضية من أخرى ومن ثم لا يكون إدراكا مباشراً ) تلك هى الحقائق التجريبية ، وهى نسبية وليست مطلقة . . .

فلنطبق إحدى الخصائص السالفة الذكر على بعض مبادئ الأخلاقية القصوى ، وليكن : الأمانة مبدأ خلقى أسمى ، فالحدسيون يصفونه بأنه مبدأ واضح بذاته ، فهل يمكن أن تكون الخيانة مبدأ أخلاقيا ؟ لو صح هذا لكان معناه أن من حق كل إنسان أن يغتصب ما يعتبر ملكا لغيره ، وإذا نحن سألنا أنفسنا على عكس هذا : ما الذى يجعل للمالك الحق فيما يملك ؟ كان هذا سؤالا سخيفا لا جواب عليه ، ثم إننا لا نجد مبررا للقول بأن رغبة المغتصب واحتياله وخداعه كفيلة بأن تبطل حق المالك فيما يملك .

وإذا قلت إن الجد مبدأ أخلاقى أسمى ، واضحاً بذاته ، فاذا ادعى إنسان بأن واجبه يقتضيه أن يكون كسولا ، أو زعم — على أقل تقدير — أن من حقه أن يكون كسولا متى شاء ، كان لنا أن نسأل : من أين جاء هذا الحق ؟ هذا الحق لا يمكن أن توفره له طبيعة قواه ، ولا من ناحية الغاية التى هيئت قواه لتحقيقها ، ولا يمكن تبرير موقفه بأن تخلّيه عن توجيه سلوكه توجيهاً معقولا أمر يقتضيه العقل ، أو بأن تنظيم سلوكه

موكول إلى ميوله ورغباته وأهوائه ، ومن ثم استحال التسليم بنقيض مبدأ الجد ، وتعذر تطبيق هذا النقيض قاعدة لسلوك الإنسان العاقل .

وإذا قلت إن العدالة مبدأ أخلاقى ، وجدت بالبداهة أن أحداً لا يستطيع أن يدعى أن من حقه أن يكون ظالماً ، ولا أن يسلم بأن العدالة تبيح لغيره أن يوقع به ظلماً . . . وهلم جرا ، فنقيض المبدأ الخلقى مستحيل ، وكذلك يستحيل بداهة أن يطبق هذا النقيض قاعدة لسلوك عاقل .

وأول نتيجة يمكن استخلاصها من هذا كله امتناع الاستثناء ، من القانون الأخلاقى مهما كانت مبررات هذا الاستثناء ، وإن كان الخروج على القانون الخلقى عملياً فى حياتنا الدنيا مألوفاً لنا ، فما الذى يبرر ذلك ؟ بالبحث فى المبررات التى يستند إليها كل من يستثنى نفسه — أو غيره — فى بعض الحالات من القانون الأخلاقى ، نتبين أن هذه المبررات بعيدة عن الأخلاق فى كل الحالات ، فالذى يعصى القانون الخلقى لا ينكر فى العادة سلطته ، فيزعم أن الخيانة مبدأ أخلاقى أو أن الكسل من مقتضيات الحياة العملية أو أن العدل ليس ضرورياً فى الحياة الخلقية ، ولكن التبرير يتخذ فى العادة صورة الاعتذار عن فعل ما يحرمه القانون ، بالإهمال الذى يقع مصادفة واتفاقاً ، أو بمراعاة ظروف قاهرة اقتضت هذا العصيان ، أو نحو هذا مما لا يمس طبيعة القانون ، وبهذا تخضع رغبات الإنسان وأهواؤه لسلطان العقل[1] . . . بهذا فسر الحدسيون المثاليون المُتَزَمِّتون القانون الأخلاقى ، وسيزداد هذا وضوحاً فيما يلى من حديث .

---

(١) انظر Calderwood, A Hand—book of Moral Philosophy ch. 111, p. 53 ff. وقد اعتمد على : ديكارت فى المقال والتأملات ، و « ريد » فى كتابه عن القوى العقلية ، وكانط فى « ميتافيزيقا الأخلاق » وكوزان فى : الحق والخير والجمال ... الخ .

ولعلنا لاحظنا مما أسلفنا أن هؤلاء الحدسيين المثاليين قد استعاروا خصائص الأولى أو البدهي a. priori-axiomatic من الرياضيين ، وحاولوا تطبيقها فى مجال الأخلاق ، فإن عالم الرياضة هو الذى يستعين بالأوليات أو البديهيات axioms فى التوصل إلى وضع قوانينه ، ومن أظهر خصائصها أن العقل يصدق بها بمجرد تصوره لها ، دون أن يتوقف تصديقه لها على سبب خارج عن طبيعته ، وهى واضحة بذاتها وصادقة بالضرورة ، ومن ثم لا تحتاج إلى برهان أو تفكير عقلى ، ويكون نقيضها بطبيعة الحال مستحيلا أى كاذبا — إلى آخر ما سنرى صداه فى مذاهب الحدسيين من الأخلاقيين .

وواضح من كل ما أسلفناه أن القانون الأخلاقى فى نظر الواقعيين التجريبيين على اختلاف مذاهبهم يتصف بأضداد الخصائص السالفة الذكر ، ومن هنا كان طبيعيا أن ينشأ نزاع بين الحدسيين ( المثاليين ) والتجريبيين ( الواقعيين ) من الأخلاقيين .

### بعض خصائص المثالية فى فلسفة كانط :

وقد كان كانط فى مقدمة القائلين بوجهة النظر المثالية ، أنكر ربط الأخلاقية بنتائج الأفعال ، من لذات وآلام أو منافع ومضار ، وجعل قيمة الأفعال قائمة فى باطنها وليس فى الغايات التى تقوم خارجها ، ومن أجل هذا كان مذهبه نظرية فى الواجب لا فى الخير ( الذى يصيب صاحبه أو غيره من الناس ) وقد توصل إلى فكرته بالقول بأن الخيرية صفة الإرادة وحدها ، فلا شىء غير الإرادة يمكن أن يكون خيراً بالذات — وسنعود إلى توضيح هذا الرأى بعد قليل — والإرادة الخيرة لا تحركها رغبات أو غايات ، ولا عواطف ولا شهوات ، لأن الأفعال التى تصدر عن هذه البواعث تكون قيمتها مشروطة مرهونة بتحقيق هذه الغايات وإشباع تلك الشهوات ، إذا اختفت هذه الميول انعدمت قيمة الأفعال ، ومن ثم

أراد كانط أن يحرر السلوك الأخلاقى من قيود هذه الميول والأهواء حتى تكون قيمته باطنية مطلقة ، وبهذا تستبعد اللذة والمنفعة والسعادة غاية قصوى لأفعال الإنسان الإرادية ، فالباعث على فعل الواجب لا يقوم قط فى الرغبة فى تحقيق غاية ، إن الباعث يقوم فى الإرادة نفسها ، ويجب أن يكون صورياً محضاً ، هو مجرد قانون صورى لا يستفتى الواقع ولا يستمد من التجربة ، ومن ثم كان عاماً مطلقاً ، وتيسر للإنسان أن يجعل قاعدة تصرفه قانوناً فى كل زمان ومكان[1] — كما سنعرف بشىء من التفصيل بعد قليل .

هكذا ارتدت الأخلاقية إلى مبدأ الواجب الذى يتمثل فى قولنا : ينبغى علىّ أن أفعل كذا ، فكيف نوفق بين قيام هذا الإلزام وكفالة حرية الفرد واستقلاله ؟ إن الأخلاقية لا تستقيم بغير إلزام موجب على عكس ما ذهب أتباع الحاسة الخلقية ومن ذهب مذهبهم ، إن فى وسع من يرفض الحاسة الخلقية أن يقول لدعاتها : إنى لا أجد فى نفسى هذا الوجدان الذى تتحدثون عنه ، وبالتالى لا أشعر بإلزام يوجب علىّ أن أتوخى العدالة أو ألتزم الأمانة أو أتمسك بالفضيلة . . . ويقال مثل هذا — من باب أولى — للذين أرادوا إقامة أخلاق بغير إلزام — وفى مقدمتهم جويو كما أشرنا من قبل — ونظريات النفعيين لا تصمد بدورها للنقد ، فهى ترد الإلزام إلى الجزاءات وتحتل المنافع الشخصية عند أصحابها مركز الصدارة ، حتى الذين سخروا الأخلاق لتحقيق المصحة العامة ، اشترطوا أن تتضمن هذه المصحة منفعة الفرد ! من أجل هذا اتجه كانط إلى التماس الحياة الكاملة فى العقل ، وفى العقل وجد مفتاح التوفيق بين ساطة الإلزام وحرية الفرد ، لأن الإنسان حين يطيع قانون العقل يستجيب لسلطة باطنية يفرضها بنفسه على نفسه ، ومن ثم لا يفقد بطاعته حريته ، إن هذا يذكرنا بمكان

(1) D'Arcy, Study of Ethics, 265—8

للعقل فى مذهب الرواقية قديما ، وبالحكومة الصالحة فى مذهب « روسو » حديثا ، يقيمها المواطنون بإرادتهم ويخضعون لسلطانها بمحض حريتهم ، ومن ثم لا يفقدون بالخضوع لها شيئا من حريتهم ! وأكد كانط هذا المعنى حين اعتبر الإنسان غاية فى ذاته ، وليس أداة لغيره من الناس(١) — كما سنعرف بشىء من التفصيل بعد .

إن السلطة التى تهيأت للقانون الأخلاقى مرجعها إلى العقل ، والإنسان باعتباره عقلا درّاكا يسن القانون للإنسان باعتباره موضوعا للرغبة ، أى أن الإنسان فى مملكة الأخلاق ملك ومواطن فى نفس الوقت ، وقولنا إن الإنسان قانون نفسه يتضمن القول باستقلال إرادته ، وهذا هو المبدأ الوحيد لكل قوانين الأخلاق ، ولجميع الواجبات التى تسايرها ، والقانون الأخلاقى لا يعبر إلا عن استقلال العقل العملى المحض ، وبهذا المعنى أصبح القانون أمراً مطلقاً ، وإنا لنجد فى نظرية استقلال الإرادة على هذا النحو ، الحل الصحيح لمشكلة الإلزام الخلقى ، فالإنسان قانون نفسه لأنه غاية فى نفسه ، واستقلال الإرادة بالمعنى السالف الذكر يعنى حرية الإنسان فيما يقول كانط نفسه ، فالإنسان كائن حر لأنه يشرع لنفسه ويقيد سلوكه بنفسه ومن ثم كان الجبر الذاتى Self-determination(٢).

فالحرية هنا لا تعنى القدرة على أن يأتى صاحبها فعلاً ما ، وإنما تعنى أن الإنسان قادر على ضبط دوافعه وتنظيم رغباته والتحكم فى سلوكه وفاقا

---

(1) J. Dewey & Tufts, Ethics, p. 165—6

(2) D'Arcy, op. cit., p. 138—9.

استخدم كانط هذا التعبير « الجبر الذاتى » بمعنى أن الإنسان مجبر أى ملزم بطاعة عقله ، لكن الاصطلاح أصلا يستخدمه التجريبيون بمعنى آخر ، هو أن الإنسان مجبر بذاته أى بشخصيته بكل مقوماتها ( من عوامل خارجية — كالجو والطعام والتربية فى بيته أو مدرسته ... وعوامل باطنية — كالعوامل المكتسبة والميول الفطرية الموروثة ... — شخصيته تحدد سلوكه وترسم مستقبله ، فالتجريبيون يصفون ما يرونه واقعا بالفعل ، وكانط يعبر عما ينبغى أن يكون — وهو أن يلزم الإنسان نفسه بطاعة عقله —.

لمبدأ الواجب ، بمعنى أن يكون فى مقدوره أن يأتى فعلا أو يتوقف عن إتيانه ، وبهذا يخرج نفسه من عالم العلية التى تتحكم فى الطبيعة ، ويجعل نفسه غاية فى ذاتها ليقوم بأفعاله بمحض إرادته الحرة .

إن الإنسان مقيد بطاعة القانون ، لا كعبد تستبد به سلطة خارجية ، بل كرجل حر يقيد سلوكه بنفسه احتراما لإنسانيته ، ومن ثم كان شعوره بالإلزام ، ويترتب على حرية التصرف مقرونة بالتعقل قيام التبعة الخلقية moral responsbility إن التبعة لا تستقيم بغير الحرية ، بل قيل إن الشعور بالتبعة يكفى مبررا للتسليم بحرية الإرادة ، والإنسان يشعر بأنه مسئول عن أفعاله طالما كان فى وسعه أن يردها إلى ذاته ( العاقلة ) وتنتفى مسئوليته متى كان مسوقا إلى أفعاله بسلطة خارجية ، أو حتى متى كان مرجع سلوكه إلى ذاته اللاعاقلة ، أى متى تصرف مسوقا بميوله الفطرية وعواطفه المكتسبة ، ومن أجل هذا جاء تأنيب الضمير عند اقتراف معصية ، وكانت التوبة كثيراً ما تقترن بمحاسبة النفس ، ومرد هذا إلى شعور المرء بأنه قبيل اقتراف المعصية كان يستطيع أن يختار بمحض حريته اجتناب ارتكابها ، ومن هنا يجىء الندم[1](remorse) .

بهذا رفض كانط رد الواجب أو الإلزام الخلقى إلى سلطات خارجية ، فأنكر رأى التجريبيين حين قالوا : إن عنصر القهر أو الضرورة — وهو ماهية الإلزام — نشأ عن ضغط خارجى ، لأن الإنسان عرف واجبه فى ظل نظم سياسية ودينية وسلطات اجتماعية اتفقت على تهديده بالعقوبة إن عصى مواضعاتها ؛ بل رفض كانط رأى رجال اللاهوت الذين يرجعون أداء الواجب إلى تعاليم الدين ، فإن أوامر الله ونواهيه لا تبرر قيام الإلزام الخلقى ، لأن من حق المحايد أن يستفسر عن السبب الذى جعل الله تعالى يأمر به أو ينهى عنه ، وجواب السؤال أن الله يأمر بالفعل لأنه بطبيعته خير

(1) Ibid, p. 145—6

وينهى عنه لأنه بطبيعته شر[1] ، وبذلك يكون الخضوع لسلطة الدين مرجعه إلى قانون أخلاقى ، ومعنى هذا أن الأخلاق تصدر عن العقل ولا تنشأ عن الدين ، بل إن الدين نفسه يقوم على الأخلاق .

إن كانط يميز بين استقلال الإرادة وخضوعها لسلطات أخرى ، فاستقلالها مكفول حين تكون قانون نفسها ، وعندئذ لا تصدر أفعال الإنسان إلا عن تقديره العقلى لمبدأ الواجب ، ولا يكتفى كانط برفض إملاءات السلطات الخارجية فى كل صورها باعثاً على أفعال الإنسان ، بل يصرح بأن سلوك الإنسان إذا صدر عما تجيش به نفسه من رغبات وميول وأهواء ووجدانات ، افتقدت إرادته استقلالها ، ووجب أن يستبعد سلوكه من نطاق الأخلاق ، بل حتى العواطف النبيلة لا تصلح باعثاً على أداء الواجب ، فالممرضة التى تخلص فى رعاية مريضها عن رحمة ومحبة لا تتصرف بمقتضى القانون الأخلاقى ، لأن هذا القانون عند كانط يقتضى ألا يصدر السلوك إلا عن تقدير عقلى لمبدأ الواجب .

وفكرة الخير عند كانط تلحق القانون الأخلاقى ولا تسبقه ، بمعنى أن خــيرية الأفعال لا تعرف إلا بالقياس إلى قانون أخلاقى ، وإذا كان النفعيون يجعلون الرغبة فى تحقيق المنافع أو تفادى المضار قاعدةً لسلوك الإنسان ، فإن كانط يحرص على إحلال القانون الخلقى مكان هذه الرغبة ، كانوا يرون أننا حين ننظر إلى الخير من زاوية الرغبة نراه وقد تمثل لنا فى صورة لذة فردية أو منفعة شخصية ، فمن تصرف وفاقا لرغباته — حتى ولو كانت مشاعر نحو الآخرين — كان ينشد خيره أو يلتمس لذته ، والمبدأ الذى يهيمن على جميع الرغبات عندهم هو حب الذات الذى نشأ عن غريزة المحافظة على البقاء ، وهى التى تهيمن على دوافع الإنسان وشهواته ، أما كانط فقد استبعد الرغبات فى كل صورها باعثاً على أداء الواجب ، وقضى بأن يسير السلوك الخيرّ بموجب القانون الأخلاقى دون نظر إلى

(١) انظر فى تفسير ذلك ص ٣٠٦ إلى ٣٠٨ من هذا الكتاب .

ما يحتمل أن يترتب على هذا السلوك من نتائج وآثار ، وهذا القانون يوجب أن تصدر الأفعال عن احترام لمبدأ الواجب ، وبهذا يأمن الإنسان غائلة الخداع والتعصب لمصالحه ، ويتحرر من دوافع الأثرة ونوازع الحساسية ، لأنه حين يسقط نتائج سلوكه من حسابه لا يهتم إلا بمبدأ الواجب في ذاته ، يستطيع عندئذ أن يجعل قاعدة سلوكه قانونا عاما للناس فى كل زمان ومكان ، وبذلك يتحرر من نزواته وأهوائه ، وينشد البشرية كلها باعتبارها كائنا ناطقا(١) .

## مصدر الإلزام الخلقى فى مذهبه :

لعلنا نزيد ما قلناه إيضاحا ، حين نقف — فى هذا التمهيد — قليلا لنقول كلمة عن مصدر الإلزام الخلقى فى مذهبة ، فقد رأينا عند الحديث على مكان الضمير فى مذاهب المحدثين(٢) موقف التجريبيين على اختلاف صورهم من نشأة هذا الإلزام ، وعرفنا شيئاً عن أصوله اللاأخلاقية عند الأنثروبولوچيين والسيكولوچيين ومن إليهم ، ونريد الآن أن نعرف مكان الإلزام من فلسفة كانط .

والحديث عن مصدر الإلزام فى فلسفته يقتضينا أن نقف قليلا عند فلسفته الميتافيزيقية ، لأن مذهبه الأخلاقى كان امتدادا لفلسفته الأنطولوچية الميتافيزيقية ، ومن أجل هذا نرى قبل الخوض فى مذهبه وبيان خطواته ومراحله ، أن نشير إلى بعض ما يعنينا الآن من فلسفته الميتافيزيقية فى تصور الكون .

العالم عند كانط عالمان ، عالم الأشياء كما هى فى ذاتها ، وعالم الأشياء

---

(1) Cf. Dewey & Tufts, op. cit., p. 238 — 42 & Urban, Fundamental of Ethics, p. 156—9

(٢) انظر ص ٣٥٥ وما بعدها من هذا الكتاب .

كما تبدو لنا ، والعالم الثانى مختلف بالضرورة عن العالم الأول ، لأن العقل وهو بصدد معرفته للأشياء يغير فى حقيقتها أو يفرض عليها قالبا من الكيفيات والعلاقات التى لا تتعلق بالأشياء فى ذاتها ، كالرجل الذى ولد وعلى عينيه منظار أزرق اللون ، يرى كل شىء مُزرقّ اللون وإن لم تكن الزرقة قائمة فى الأشياء التى يراها ، وإنما هى كيفية أو صفة فرضها على الأشياء بمنظاره الذى يصبغ بلونه كل مرئياته ؛ فالعقل يضيف إلى الأشياء التى يتصدى لمعرفتها صفات الكم والكيف وكون الشىء علة أو معلولا ، يشغل حيزاً من المكان أو الزمان . . . بهذا لا ندرك قط شيئاً على حقيقة ، وإنما ندركه كما يبدو لنا :

والإنسان يبدو داخل عالم أنشأه له عقله ، أو ساهم فى إنشائه على أقل تقدير ، وهو لا يعرف خارج هذا النطاق شيئاً لأنه كلما حاول التعرف إلى شىء فرض عليه مقولات عقله ، على هذا النحو يدرك الإنسان الأشياء والأفكار والحقائق ، ويرى كانط أن التجربة الخلقية نوع من المعرفة ، ولكنها معرفة يقينية لا يرتقى إليها الشك ، إنها تنشد العلم « بما ينبغى » أن نأتيه من أفعال ، سواء أأقدمنا على فعله أم أحجمنا عنه ، ومن أجل هذا كان الإنسان بهذه المعرفة اليقينية يتصل بعالم الأشياء كما هى فى الحقيقة — أى عالم الأشياء فى ذاتها — وهكذا كان اختلاف المعرفة الخلقية عن سائر أنواع المعرفة ، وإذن فللإنسان مظهران ، يتمثل أولهما فى ذاته التجريبية التى تحوى خليطاً مشوشاً من الرغبات والأهواء ، وتربطه بعالم الأشياء كما تبدو ، ونفس صورية ترنسندنتالية transcendental هى مصدر التجربة الخلقية وعن طريقها يشارك فى عالم الأشياء كما هى فى الواقع[1] إن الإنسان فى مظهره التجريبى الأول مقيد بطبيعة ما ورث فى فطرته ، وبظروف ما كسب من بيئته ، ويخضع مع غيره من الظواهر

---

(1) Joad, Guide to the Philosophy of Morals & Politics, p. 201 ff.

لقوانين العلية التى تحكم العالم الفيزيقى ، تشهد بهذا العلوم الإنسانية — من حياة وأنثروبولوچيا ونفس ووظائف أعضاء . . . كلها تقرر أن الإنسان مجبر وليس مخيراً[1] . ولكن كانط يستدرك فيقول إن الإنسان مع هذا يتميز من الظواهر الطبيعية بظاهرة ينفرد بها دون غيره من الكائنات ، وبها يتعذر اعتباره ابن الطبيعة التى يخضع لقوانينها ونظمها خضوعا كاملا ، فهو إلى جانب ما فيه من دوافع ورغبات تحدد ما يأتيه فعلا من تصرفات ، يتميز بالشعور « بما ينبغى » أن يفعله ، والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يستطيع أن يميز بين ما يرغب فى فعله وما ينبغى عليه فعله ، ومعنى هذا أن النظر إلى العوامل التى ترتد إلى استعداداته — سيكولوچية وفسيولوچية — وترجع إلى الجنس الذى انحدر عنه ، والطبقة التى ينتمى إليها ، والبيئة التى عاش فى جوها ، والتربية التى أخذ بها . . . يسلمنا النظر إلى هذه الجوانب فى حياة الإنسان إلى فهم الطريقة التى يسلكها بطبيعته ويتصرف فعلا بمقتضاها ، ومع هذا كله نقول فى كثير من الحالات إنه كان يستطيع أن يتصرف على نحو آخر ، أى أنه كان يستطيع أن يتصرف بمقتضى مبدأ ، أو وفق ما ينبغى ، ولا يقال هذا إلا مع افتراض قدرته على أن يتصرف على غير النحو الذى أتاه فعلا ، من أجل هذا انفرد الإنسان بذلك دون غيره من كائنات ، فلا يقال إن الحجر ينبغى أن يتدحرج إلى أعلى ، أو أن النمر ينبغى عليه ألا يمزق فريسته ، وذلك لأن الجماد والحيوانات لا تستطيع بطبيعتها أن تتصرف على غير النحو الذى تصرفت عليه فعلا ، ولكن الإنسان وحده هو الذى يشعر بإلزام يوجب عليه أن يتصرف وفاقا لمبدأ ، ويخالف بذلك ما كان مقررا عليه أن يفعله ، فيتحرر بذلك من قيود العلية التى يخضع لها كجزء من العالم الفيزيقى ، وفى ظل هذه الحرية يأتى واجبه فإن ما ينبغى

---

(١) وللتوسع فى بيان مذهب كانط يمكن الاطلاع على الفصل الرابع عشر من كتاب چود :
Guide to Philosophy, p. 359 ff.

على الإنسان فعله ، يتضمن فيما يقول كانط — القدرة على فعـــله
ought implies can

. . . إن الإلزام الخلقى يتضمن القدرة على طاعته ، لأن الإنسان لا ينبغى عليه أن يأتى فعلا إلا متى كان قادراً على إتيانه ، وإلا كانت « ينبغى » وهما وخداعا ، وبهذا يصبح الإنسان سيد نفسه ورب أفعاله .

والشعور بالإلزام الخلقى مرتبط ارتباطا وثيقا بالشعور بالحرية ، حرية الذات التى تريد ، ( الذات الترنسندنتالية ) والإنسان بفضل القانون الخلقى يكشف فى نفسه الشعور بالحرية ، وهذا الشعور بالإلزام لا يرتد إلى أصول غير أخلاقية — كما ظن الأنثروبولوجيون والسيكولوجيون من قبل ، إنه يرتد إلى مبدأ يستلهمه ومثل أعلى يستوحيه ، إن الإنسان حين يأتى ما ينبغى فعله لا يستجيب لميوله الفطرية ولا يستسلم لدوافعه النفسية ، وإنما يتحرر من آثار الوراثة وقيود البيئة ومواضعات الظروف التى تحدد نفسيته ، ويتجرد عن تأثيرات العالم الفيزيقى الذى يقيد جسمه ، ويعلو على رغباته ولا يكترث لنتائج أفعاله ، وبمعنى آخر يتخلص من الجانب الذى يربطه بالعالم كما يبدو ، وينتمى إلى عالم الحقائق فى ذاتها ، وعندئذ يتصرف ككائن أخلاقى ، فيخضع سلوكه لمبدأ الواجب ، ويزاول أفعاله بإرادة حرة ، ولا يتقيد بغير نفسه التى تعتنق مبدأ أخلاقيا تدين له بالولاء[1].

وهكذا نرى مما أسلفنا أن مرد الإلزام الخلقى عند التجريبيين والوضعيين إلى أصول بدائية ظهرت فى حياة الجماعة البشرية فى ضوء خبرتهم ، فسلوك بعينه حقق — لصاحبه أو لجماعته — نفعاً فكان خيراً ، وسلوك آخر أدى إلى ضرر — حاق بصاحبه أو بجماعته — فكان شراً ، وليست الخيرية أو الشرية من صنع العقل أو وضع الفلاسفة ، ومن أجل هذا اهتم التجريبيون والوضعيون عند تقويم فعل من الأفعال بما يترتب عليه من نتائج وآثار .

---

(1) Joad, Philosophy, ch. V. p. 148 ff.

أما العقليون والحدسيون فقد ردوا خيرية الأفعال إلى سلطة تقوم فى باطن الذات — هى العقل أو الضمير أو ما يدخل فى معناه — ومن هذه ذهب كانط إلى أن الواجب شعور بإلزام عقلى مع إدراك استحالة ضده ، هو أمر مطلق نطيعه وفاقا لطبيعة العقل العملى الذى يميز الإنسان — باعتباره حيوانا ناطقاً — من سائر الكائنات . من أجل هذا اقتضت الأخلاقية أن يلزم الإنسان نفسه بمحض إرادته بسلوك يضحى فيه بمطالب جسمه ودوافعه طاعة لنداء العقل دون اكتراث بوجدان أو عاطفة أو نحوها ، وإلا افتقد الفعل قيمته الأخلاقية .

حسبنا الآن ما أسلفنا ، فقد قصدنا به أن نلقى بعض الضوء على بعض الأسس التى أقام عليها كانط مذهبه فى الواجب ، تخفيفاً للظلمات التى قد تكتنف فهم هذا المذهب ، ولعلنا نستطيع الآن أن نعرض هذا المذهب الشامخ ، فلنمهد لذلك بكلمة عن :

**أهم أبحاثه الأخلاقية :**

عرض كانط مذهبه الأخلاقى فى كتابين من كتبه الرئيسية هما : « دعائم ميتافيزيقا الأخلاق » الذى صدر عام ١٧٨٥ وكتاب « نقد العقل العملى » الذى نشر بعده بثلاثة أعوام وفيهما رفض إقامة الأخلاقية على التجربة الحسية على نحو ما فعل هوبز وغيره من التجريبيين ، كما أنكر ردها إلى الحس الباطنى الذى قال به أصحاب الحاسة الخلقية السالفة الذكر ، بل استبعد إرجاعها إلى العقل الذى قال به أصحاب مذهب الكمال Perfectionism من أمثال كروسيوس Crosius و « ولف » Wolff ممن جعلوا تنمية المواهب كلها غاية السلوك الرئيسية ، فإنهم وإن ردوا الأخلاقية إلى العقل دون الحساسية قد أغرقونا فى فيض من الاحتمالات الغامضة المبهمة ، وردوا الأخلاقية إلى العقل المجرد من المادة ، فبه وحده نستطيع أن نقيم قانونا كليا ضروريا للأخلاق ، فنحدد مدلول الواجب أمراً مطلقاً ، ومعنى الإرادة الخيرة التى تتمثل فى العمل بمقتضى الواجب .

وكتابه الأول يضم مقدمة وثلاثة فصول يتحدث فيها عن الإرادة الخيرة ، ومبدأ الواجب ، ويعقب بنقد المذاهب التي سبقته أو عاصرته ، ثم يعرض في الفصل الثالث للحديث عن الحرية والواجبات العامة ، و يعود إلى هذا الموضوع في كتابه الثاني مع الإبانة عن افتقار الأخلاقية إلى الاعتقاد في مصادرات ثلاثة ، هي حرية الإرادة ، وخلود النفس ووجود الله .

وفي مقدمة كتابه الأول دعائم ميتافيزيقا الأخلاق يشير إلى أن مبادئ الأخلاق التي نأتي بمقتضاها ما ينبغي فعله تُعرف معرفة قبلية سابقة على التجربة à-priori فإن التجربة تشهد بما يأتيه الناس بالفعل من تصرفات ، ولكنها لا تستطيع أن ترقى إلى البرهنة على ما ينبغي أن يفعلوه ، بل إن الناس كثيرا ما يأتون من الأفعال ما ينبغي أن يتجنبوه ، فإذا كانت هناك مبادىء خلقية عامة تصور ما ينبغي أن يكون ، وجب أن يكون العلم بها أوليا قبليا لا يستند إلى تجربة حسية ، وهذا الجانب من علم الأخلاق يتعلق بتكوين المبادئ الخلقية وتبريرها ، ويتمثل في قولنا : ينبغي — واجب — خير — شر — حق — باطل ... وهذا هو مانسميه بميتافيزيقا الأخلاق ، أما العلم بتفاصيل الواجبات الجزئية فإنه يستند إلى الخبرة ، وهذا هو الجانب التجريبي الكسبي في علم الأخلاق ، ويسميه كانط بالأنثروبولوجيا العملية ، ومن الواضح أن مرجع هذه التفرقة إلى نظريته الأبستمولوجية ، فإن التجربة تتيح استخلاص الواجب من استقراء الأمثلة الجزئية ، أما كانط فينشد مبدأ أسمى للأخلاقية ، ومن ثم لا يستطيع استمداده من التجربة ، والجانب الأولى القبلي في فلسفة الأخلاق هو وحده الذي يكشف عن طبيعة الواجب ، والخلط بينه وبين الاعتبارات التجريبية — من مصلحة ذاتية أو غيرها — يُفضي إلى اضطراب الفهم واضمحلال الأخلاق ، ويحاول كانط في كتابه « دعائم ميتافيزيقا الأخلاق » أن يضع أسس هذه الميتافيزيقا معترفا بأن استيفاء هذا الغرض يتطلب نقداً كاملا للعقل

العملى ، ومن ثم قصر مهمة الكتاب على إقامة المبدأ الأسمى للأخلاقية ، مستبعدا كل المسائل التى يقتضيها تطبيق هذا المبدأ . . . بقى علينا بعد هذا التمهيد أن نعرض لمذهبه ونعرف مراحله كما جاءت فى كتاباته :

## خطوات مذهبه

**الإرادة الخيرة :**

يبدأ كانط الفصل الأول من كتابه(١) بالحديث عن الإرادة الخيرة ، فهى تحتل فى مذهبه مكانا ملحوظا ، إنها عنده العمل بمقتضى الواجب لذاته دون نظر إلى نتائجه ، وهو يقول عنها إنها الشىء الوحيد الذى يمكن اعتباره خيرا دون قيد ولا شرط ، فهى خير مطلق يتخطى الظروف والأحوال ، بل هى الشىء الوحيد الذى يعتبر خيرا فى ذاته ، بصرف النظر عن علاقته بغيره من أشياء ، وإن لم تكن الخير الوحيد ، فثمة أشياء تعتبر خيرا فى حالات دون حالات ، هى شر حين يساء استعمالها وتسخر لأغراض سيئة ، كمواهب العقل من ذكاء وأصالة حكم ، ومواهب الحظ من مال وجاه ونحوه ؛ وخيرية الإرادة الصالحة ليست مستمدة من خيرية النتائج التى تنشأ عنها ، فإن الخيرية المشروطة المقيدة لا تكون قط مصدر خيرية مطلقة ، بل إن الإرادة الصالحة تظل خيرة حتى إذا أخفقت فى تحقيق أهدافها ، وإن كانت لها أهداف تنشد تحقيقها

يفرق كانط بين الإرادة الخيرة الصالحة والإراد الشريرة السيئة ، أولاهما محبة تستهدف البناء والانسجام والثانية كراهية تستهدف الهدم والفوضى ؛ أولاهما ترمى إلى ضبط الميول الفردية وتنظيم الدوافع الذاتية مستجيبة للقيم ،

---

(١) ترجمه H. J. Paton تحت عنوان The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals وترجمه Abbott تحت عنوان Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals وسنعتمد على الأول .

وثانيتهما تميل إلى فوضى الدوافع والميول والنزوات ، والأفعال التى تصدر عنها تفقد طابعها الأخلاقى وتتسم بطابع أنانى ذاتى .

وتتمثل الإرادة الخيرة فى إرادة العمل وفاقا لمبدأ الواجب فى ذاته ، لا انتظارا لمنفعة ولا انسياقا وراء ميل أو رغبة ، وفى هذا خالف كانط جميع التجريبيين ، ومع اتفاق الناس على اعتبار الإرادة الصالحة خيرة فى كل الحالات ، دون نظر إلى نتائجها النافعة ، فإن علينا أن نناقش ذلك فى ضوء فهمنا لوظيفة العقل ، فنفترض مقدما أن لكل عضو وظيفة قد هيئ على أحسن الوجوه لتأديتها ، وكذلك الحال فى الحياة العقلية ، فوظيفة العقل أن يهيمن على سلوك الإنسان ، كما أن وظيفة الغريزة أن تتحكم فى سلوك الحيوان ، ولو كانت غاية الإنسان تحقيق السعادة لكانت الغريزة أقدر من العقل على تحقيق هذه الغاية ، وإذا افترضنا أن العقل — كغيره من الأعضاء — قد هيئ بحيث يحسن تأدية وظيفته ، لما كانت وظيفته مجرد إيجاد إرادة تكفل تحقيق السعادة ، بل كان يهدف إلى إيجاد إرادة تكون خيرا فى ذاتها دون اعتبار لنتائجها وآثارها ، والإرادة الخيرة تتجلى فى وضوح متى اصطرعت مع رغباتنا ودوافعنا الطبيعية ، فقاومتها فى ظل الواجب لذاته ، وإن لم يكن مؤدى هذا أن الخيرية من حيث هى كذلك تقوم فى قهر النزعات الطبيعية ، فإن الإرادة التى اكتملت خيريتها لا تجد أمامها ميولا تتصدى لقهرها ، ومن ثم لا تقال فكرة الواجب ( التى تتضمن التغلب على نزوات النفس ونزعاتها ) على مثل هذه الإرادة الكاملة(١) ، وهكذا تبدو الأخلاقية حين يصطرع الواجب مع الهوى ، ويتنازع العقل مع الشهوة .

وهذه الإدارة تقوم خارج التتابع العلى الذى يتمثل فى عالم الأشياء

---

(1) Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals, p. 61-5 & Paton's analysis, p. 17-18

كما تبدو ، فهى تستمد من طبيعة الإنسان باعتاره كائنا خلقيا ينتمى إلى عالم الحقائق كما هى فى الواقع ، فإذا أطاع القانون الخلقى صدرت طاعته عن ذاته ، باعتباره كائنا ناطقا حقيقيا وليس فردا فى عالم العلل والمعلولات ، وحاسة الإلزام الخلقى حقيقة تستمد سلطتها من العالم الحقيقى ؛ فنحن ننتمى إلى هذا العالم بمقتضى قدرتنا على إدراك حوافز الإلزام الخلقى وطاعة أوامره .

وهكذا ميز كانط بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، فالعالم الذى نعرفه بحواسنا وعقولنا يستحيل أن يحوى قاعدة لمعرفة ما ينبغى أن يكون ، إن معرفتنا بهذا الذى « ينبغى أن يكون » صادرة عن قوة فريدة هى الإرادة الخيرة ، وبها نشعر بوجود إلزام يحملنا على التصرف وفاقا لما يقتضيه واجبنا ، وهذا الإلزام لايفرض علينا أن نطيعه على كره منا ، فإننا أحرار فى الاستجابة لإملاءات الإرادة الخيرة أو رفض الخضوع لأوامرها(١) .

**مبدأ الواجب :**

يصرح كانط بأن الأفعال الإنسانية لا تكون خيرا لأنها صدرت عن ميل مباشر ، أو دفعت إليها رغبة فى تحقيق مصلحة شخصية ، بل تكون خيراً لأنها صدرت من أجل الواجب ، وهذه هى القضية الأولى فى مبدأ الواجب ، لا يكفى أن يكون الفعل الخلقى مطابقا — فى نتائجه — لمبدأ الواجب ، بل يتحتم أن يجىء طبقاً للواجب ، أى أن يصدر عن احترام لمبدأ الواجب ، فكم من أفعال تدفع إليها الرغبة فى تحقيق منفعة شخصية ، ومع هذا تتفق فى نتائجها مع مقتضيات الواجب ، فلا تكون من أجل هذا متمشية مع مبدأ الأخلاقية الأسمى ، وقد يميل الناس إلى اعتبار

(1) Joad, Guide to the philos. of morals 206-07.

السلوك خيرا متى صدر عن ميل مباشر ، كالذى يحملنا عليه دافع التعاطف الوجدانى أو يدفعنا إليه الشعور بالأريحية ، ولكننا إذا توخينا التمييز بين فعل لا يصدر إلا عن ميل ولا يجىء طبقا للواجب ، وفعل آخر لا يصدر إلا عن مبدأ الواجب ولا يتدخل فى حملنا على فعله ميل أو هوى ، إذا ميزنا بين البواعث على هذا النحو تبين لنا أن أفعالنا التى لا تصدر إلا عن شعورنا الطبيعى بالتعاطف قد تكون صوابا وخليقة بالثناء والتقدير ؛ ولكنها مع هذا تخلو من كل قيمة أخلاقية ، على عكس الأفعال التى لا يحمل عليها إلاّ مبدأ الواجب ، وتقديم العون لمن يفتقرون إليه بدافع من الواجب يبدو أكرم فى عرف الأخلاق متى نهض به الإنسان فى وقت تثقله فيه متاعبه ، ولا تحمله عليه نزعاته الطبيعية .

الواجب عنده لا يفتقر إلى باعث خارجى ، أى لا يحتاج إلى حافز من عاطفة أو وجدان أو ميل من أى نوع كان ، ولكن كانط يستثنى من هذا عاطفة الاحترام للقانون الأخلاقى ، لأنها تنشأ عن العقل ولا تصدر عن الحساسية ، إنها عاطفة أو ميل من حيث هى شعور لدى الإنسان بأن القانون الأخلاقى يصدر عن إرادته ورغبته ، وشعوره فى نفس الوقت بخضوعه للقانون الذى يفرضه على نفسه ، ولكنها تمكّن لتقدير الإنسان لذاته واعترافه بكرامته حين يطامن من نزواته ويحدّ من ميوله ودوافعه وأطماعه ، إن عاطفة الاحترام تصدر عن العقل ومن هنا جاء تميزها من سائر العواطف والميول التى تنشأ عن رغبة أو رهبة .

وقد كان يمكن أن يكون هذا التصور تافهاً لو أن كانط ذهب إلى القول بأن وجود ميل طبيعى أو شعور بالرضا عند إتيان الأفعال الخيرة ، يقلل من قيمة هذه الأفعال من الناحية الأخلاقية ، كما ظن الكثيرون من نقاده ، ولرفض هذا الظن علينا أن نتذكر أنه كان يوازن بين فعلين صدر أحدهما عن مبدأ الواجب ، وصدر ثانيهما عن هوى ، فالصحيح

أنه يرد قيمة الفعل الأخلاقية إلى الواجب وليس إلى الميل باعثاً على إتيانه ، فإذا أدى الإنسان واجبا — كإنقاذ غريق — تدفعه إلى هذا عدة بواعث من بينها باعث الواجب ، وجب لكي يكون التصرف أخلاقياً أن يكون باعث الواجب وحده كافياً لإتيان الفعل ، ولم يتردد كانط مع هذا في الاعتقاد بأن العواطف النبيلة تساعد على إتيان الأفعال الخيرة ، ومن أجل [*] [ هذا كان غرسها في النفس واجبا ، فإن العالم يفقد جماله الأخلاقي بغير ] هذه العواطف ، بل يرى كانط — برغم نفوره من اتخاذ السعادة غاية مباشرة لأفعالنا — أن علينا واجباً غير مباشر يقضي بالبحث عن سعادتنا[1] .

أما القضية الثانية فمؤداها أن الفعل الذي يصدر عن الواجب يتضمن قيمته الخلقية ، وقيمته لا تتوقف على النتائج التي يحققها أو يحاول تحقيقها ، بل تتوقف على المبدأ أو القاعدة التي يؤدي الإنسان بمقتضاها واجبه أيًّا ما كان هذا الواجب ؛ بهذا أعاد كانط تقرير قضيته الأولى بطريقة فنية ، وقد قلنا إن الإرادة الخيرة لا تستمد خيريتها المطلقة من الخيرية المشروطة المقيدة التي تكفلها النتائج التي تحققها ، ويصدق هذا أيضاً على الأفعال الخيرة التي تتجلى فيها الإرادة الخيرة التي تعمل من أجل الواجب .

ويميز كانط بين القاعدة maxim والقانون أو المبدأ principle فالقاعدة هي المبدأ الذي نعمل فعلا بمقتضاه ، هي مبدأ شخصي محض ، قد يكون خيراً وقد يكون شراً ، وهو في عرف كانط مبدأ ذاتي يتعلق بصاحبه ، ويتجلى في الأفعال التي يقوم بها فعلا ، أما المبدأ الذي يكون موضوعياً ( القانون ) فهو الذي يسير بمقتضاه سلوك كل كائن عاقل ، متى كان لعقله سيطرة كاملة على أفعاله ، وهو مبدأ ذاتي بالنسبة لصاحبه — بمعنى أنه هو الذي فرضه على نفسه — وموضوعي بالقياس إلى كل كائن عاقل — من حيث إمكان تعميمه قانوناً عاماً للناس جميعاً .

(1) Kant's Groundwork, p. 18—20 & 65—7.

إذن فالقاعدة فرع من المبدأ الموضوعى العام يؤدى بمقتضاها فعل معين ، فإذا قررت أن أنتحر تفادياً للتعاسة أمكن القول بأن انتحارى كان وفاقاً لقاعدة ، مؤداها أن أقتل نفسى متى غلبت متاعب الحياة مباهجها ، ولكن هذه وأمثالها قواعد « مادية » تنشأ عن تعميم حالات جزئية بباعث شخصى ونتيجة مقصودة ، ولما كانت الخيرية لا تنشأ فى الأخلاق عن النتائج التى تهدف إليها الأفعال ، استحال أن تجىء الخيرية عن قاعدة مادية من هذا النوع ، إن قيمة الأفعال يجب أن يكون مرجعها إلى المبدأ الذى يقضى بأن يؤدى الإنسان واجبه لذاته دون أى اعتبار آخر ، هذه قاعدة خلو من أى مادة ، إنها لا تهدف إلى إشباع رغبة خاصة أو تحقيق نتيجة معينة ، إنها — بلغة كانط — قاعدة صورية ، فالعمل من أجل الواجب هو العمل بمقتضى قاعدة صورية من غير اعتبار لرغبة أو هوى ، والرجل الفاضل يقبل القاعدة المادية أو يرفضها وفقاً لمدى اتساقها أو تنافرها مع القاعدة الصورية التى تقضى بتأدية الواجب لذاته .

أما القضية الثالثة فى مبدأ الواجب فيستخلصها من القضيتين السالفتين ، ومؤداها أن الواجب هو ضرورة العمل بوازع من احترام الواجب ، بل لعلها ترادف القول بالعمل وفاقاً لقاعدة تقضى بتأدية الواجب لذاته ، إذ لو كانت قاعدة السلوك صورية وليست مادية تقضى بإشباع رغبات الإنسان ، تحتم أن تكون قاعدة تقضى بالتصرف وفاقاً للعقل ، أى بالعمل بمقتضى قانون صالح لكل كائن ناطق مستقلا عن الرغبات الشخصية والمصالح الذاتية ، وهذا القانون يبدو بسبب ضعفنا البشرى قانوناً للواجب يفرض طاعته ، مثل هذا القانون المفروض علينا لا بد أن يثير فى نفوسنا وجداناً مشابهاً لوجدان الخوف ، وباعتباره تشريعاً فرضناه على أنفسنا عن طريق طبيعتنا العاقلة ، لا بد أن يثير فينا وجداناً مشابهاً للميل أو الانجذاب ، وهذا الوجدان المعقد هو احترام لا يرتد إلى مؤثر حسى ، ولكنه يرجع إلى الظن بأن إرادتى تخضع

لمثل هذا القانون العام مستقلة عن تأثير الحس فى كل صوره ، ومن هنا أمكن القول بأن الفعل الخير هو الذى يؤدى بوازع من احترام الواجب ؛ وأن هذا هو الذى يهبه قيمته الخلقية المطلقة(١) .

## الأمر المطلق ودلالته فى فلسفة كانط :

هذا هو القانون الذى يثير احترامنا ويوجب طاعتنا ، وهو لا يتوقف على رغبتنا فى تحقيق نتائج معينة ، بل حتى لا يقرر فعلا بعينه يوجب على الإنسان إتيانه ، وكل ما يفرضه علينا أن نواصل طاعته لذاته وأن نحرص على أن نطابق بين أفعالنا وبينه من حيث هو كذلك ، فإن الإنسان لا يكون فاضلا لأنه يحاول إشباع رغباته أو تحقيق سعادته — وإن كان له أن يفعل ذلك — بل لأنه يحاول أن يطيع قانوناً عاماً صالحاً للبشر جميعاً ، إنه يتعارض مع دوافعنا ورغباتنا ، ويطاع لذاته ، ومن أجل هذا سماه كانط أمراً مطلقاً Categorical imperative وصيغته السلبية « ينبغى ألا أتصرف إلا بطريقة أستطيع أن أريد جعل قاعدة تصرفى قانوناً عاماً للناس جميعاً » .

هذه هى أول صيغة لمبدأ الأخلاقية الأسمى ، وهو الشرط الأقصى لكل القوانين والأحكام الخلقية ، وهو الأصل الذى تصدر عنه جميع القوانين ؟

وقد عرض كانط — فى الفصل الثانى من كتابه — لتحديد معنى الأمر ، توطئة لمعرفة الأمر الخلقى والقول بإمكان قيامه وعدم استحالته ، فيرى أن الأمر يفترض وجود كائن عاقل لديه القدرة على أن يتصرف وفاقاً لفكرته عن القوانين أو المبادئ ، وهذا هو ما نعنيه حين نقول إن لديه إرادة ، وهذه الإرادة يراد بها ما نقصده بالعقل العملى ، وبمقدار ما يتوخى الإنسان التصرف بمقتضى المبادئ الموضوعية توصف إرادته وأفعاله بأنها خيرة ، ولكن الناس لا يخضعون سلوكهم لمثل هذه المبادئ الموضوعية دواماً ،

---

(1) Ibid., p. 20—22 & 67—9

ومعنى هذا أن أفعال الإنسان ضرورية من الناحية الموضوعية ممكنة من الناحية الذاتية .

وتبدو المبادئ الموضوعية فى نظر الذين لم يستكمل العقل سيطرته على سلوكهم وكأنها تقهر إرادتهم ، أو كأنها مفروضة عليهم من سلطة خارجية ، ولا تتمثل فى نظرهم الطريقة التى تتكشف عن طريقها إرادتهم ، كما هو الحال عند الذين تهيأت لعقولهم السيطرة الكاملة على سلوكهم ، فإذا بدا المبدأ الموضوعى ملزماً عن قهر أو إكراه كان أمراً Command or imperative ( فإن كانط لم يميز فى وضوح بين اللفظين ) وجميع الأوامر يمكن التعبير عنها بقولنا : ينبغى ، وهو لفظ يصور الإلزام القائم بين المبدأ والإرادة ، ويفترض فعلا يوجبه مبدأ موضوعى ملزم لكل كائن عاقل ، فالأوامر ملزمة من حيث هى مبادئ موضوعية ، ومطابقة الأفعال الإنسانية لهذه الأوامر تتضمن القول بأنها خير(١) .

ويأخذ كانط تصنيف الأوامر توطئة لاستخلاص الأوامر الخلقية من بينها ، فيرد الأوامر إلى ثلاثة تقابلها ثلاثة مبادئ موضوعية وثلاثة صنوف من الخير :

فبعض المبادئ الموضوعية مشروطة مقيدة بإرادة غاية ، فالكائن الناطق يتبعها بالضرورة طالما أراد تحقيق هذه الغاية ، وعن هذه المبادئ تصدر الأوامر المشروطة Hypothetical or conditional — صيغتها العامة : إذا أردتُ تحقيق هذه الغاية فينبغى على أن أفعل كذا ، وهذه الأوامر تأمرنا بإتيان أفعال تعتبر خيراً « كوسيلة » لغاية أردناها بالفعل أو قد ترغب فى تحقيقها .

فإذا كانت الغاية بحيث يريدها كل كائن عاقل بطبيعته سميت أوامر عملية ، وكانت الغاية تحقيق سعادته الشخصية .

---

(1) Cf. ibid, p. 22—6 & 69—80.

وثمة مبادئ غير مشروطة يستجيب لها بالضرورة كل كائن ناطق ، وهي غير مسبوقة بإرادة غاية بعيدة ، هذه المبادئ تفسح المجال لظهور الأوامر المطلقة Categorical (absolute) وصيغتها العامة « ينبغي أن أفعل كذا ( لذاته ) بغير شرط سابق ، وهذه وحدها هي أوامر الأخلاقية المطلقة ، والأفعال التي تقضي بها خير في ذاتها ، وليست خيراً من حيث هي وسيلة إلى تحقيق غاية أبعد منها .

ويعرض كانط بعد تصنيفه للأوامر إلى إمكان قيامها وتبريرها ببيان أنها صالحة للإنسان بما هو كذلك ، ولتبرير النوعين الأولين يقول إن كل كائن عاقل يرغب بإرادته في تحقيق غاية معينة لا بد أن يريد بالضرورة الوسائل المؤدية إلى هذه الغاية .

أما الأوامر المطلقة فلا يتيسر تبريرها ، لأني حين أقول ينبغي أن أؤدي الواجب ( لذاته ) لا أفترض مقدماً وجود غاية أردت تحقيقها ، إن كل كائن عاقل يستجيب لها لمجرد أنه كائن عاقل ، وإن كانت طاعته للواجب لا يمكن استخلاصها من طبيعته العاقلة بالتحليل ، ومن ثم لا يمكن تبريرها بالرجوع إلى التجربة ، إنها قضية قبْلية . . . : إنها لا تحتمل برهاناً ، لأن من المستحيل أن نقيم الدليل النظري على السبب الذي من أجله ينبغي أن يطاع القانون ، ولو أمكن أن يقام عليه دليل ، لكان — في نظر كانط — أمراً مشروطاً ، وأصبح وسيلة إلى تحقيق غاية ، ومن هنا تضمن نية الفاعل في أن يعُد قاعدة سلوكه قانوناً عاماً يتخطى الزمان والمكان ، وفي هذا تبدو صورية الأمر المطلق ، لأن سلوك الإنسان يستهدف طاعة القانون في ذاته باعتباره قانوناً ، ولا يرمي إلى تحقيق رغبة أو إشباع ميل أو إرضاء نزوة . —

**مادة الواجب وقواعدها :**

قلنا إن كانط كان يرى — في مقدمة دعائم ميتافيزيقا الأخلاق — أن العلم بالمبادئ الخلقية الكلية قبْلي سابق على التجربة — وهذه هي ميتافيزيقا الأخلاق —

أما العلم بتفاصيل الواجبات الجزئية فإنه كسبي يستند إلى الخبرة ويجيء بالتجربة ؛ الواجب عنده مبدأ صوري محض ، أما الواجبات المفروضة على الإنسان فإنها لا تعرف إلا عن طريق التجربة ، فمادة الواجب — أى فحوى الأفعال التى ينبغى إتيانها — تُستمد من مبدأ الواجب ، ومن أجل هذا يستنبط كانط من صورية الواجب ثلاث قواعد عملية تُعين الإنسان على أن يحدد نوع الأفعال التى يأتيها ، وتطبيقها مجتمعة أفضل عنده من تطبيق كل منها على حدة ، وهذه القواعد هى قاعدة التعميم وقاعدة الغائية وقاعدة الحرية .

**قواعد الأمر المطلق : قاعدة التعميم :**

إن الأمر المطلق يوجب علينا أن نتصرف وفاقاً لقانون عام ، أى بموجب مبدأ صالح للإنسان بما هو إنسان ، وصيغته هى :

افعل طبقاً لقاعدة تستطيع فى نفس الوقت أن تريد جعلها قانوناً عاماً(١) .

وأول ما يميز هذا الأمر أنه « كلى صورى » فهو خطاب موجه للإنسان بما هو إنسان ، وهو لا ينطوى على غايات يراد تحقيقها ، ولا يفتقر إلى تجربة تؤيده .

ويتدرج كانط إلى صيغة أخص من الصيغة السابقة فيقول : « افعل طبقا لقاعدة تريد أن تجعلها قانونا عاما للطبيعة » فالإنسان الفاضل لا يتصرف مسوقاً بهوى ولا مدفوعاً بمصلحة ذاتية ، بل إن مرد خيريته إلى أنه يخضع سلوكه لمبدأ موضوعى صحيح بالنسبة له ولغيره من الناس وهذا هو جوهر الأخلاقية .

إن القاعدة تقضى بأن نتصرف وفاقاً لما توجبه الإرادة الخيرية ، وهى توجب علينا أن نتصرف فى كل حالة بموجب مبادئ عامة نعرف عن طريق الحدس أنها ملزمة لنا من الناحية الأخلاقية ، وبالبحث عقلياً فى هذه المبادئ نتبين أنها المبادئ الوحيدة التى لا تناقض ذاتها ، ومعنى هذا عند كانط أن

(1) Cf. Ibid, p. 27—30 & 32—9.

آية السلوك الخلقى إمكان تعميمه من غير تناقض ، أما السلوك اللاأخلاقى فإنه إذا عُمِّمَ ناقض نفسه ، ومصداق هذا أمثلة يسوقها كانط نفسه — عن تعميم الانتحار أو الوعد الكاذب أو نحوهما .

ولاختبار الصيغة السالفة الذكر يقدم كانط أمثلة يستقيها من التجربة ، فالذى ينتحر تخلصا من متاعب حياته يصدر فى تصرفه عن حب للذات ، فيجيز التخلص من الحياة متى زادت متاعبها على مباهجها ، فإذا أردنا تعميم هذا التصرف وجدنا أن الطبيعة تقضى بتنمية الحياة واستطالتها ، ومن ثم نلاحظ أن الطبيعة التى تجيز الانتحار تناقض نفسها ، بالإضافة إلى أن تعميمه قانونا للناس ينتهى بالقضاء على الطبيعة نفسها ؛ فلا يوجد إنسان يطالب بطاعة القانون الذى يقضى بالانتحار !

ويمثل هذا نقول إن من يقترض مالا ويعد برده مع علمه بعجزه عن البر بوعده ، يجد أن تعميم تصرفه قانونا عاما مستحيل ، لأن مفهوم الوعد لا يستقيم إلا مع تصور صدقه ، فالوعد الكاذب يناقض مفهوم الوعد ، وهو ينتهى بالناس إلى الكف عن تصديق أى وعد ، وبذلك يمتنع قيام الوعد ؛ (ومثل هذا يقال فى السرقة ، لا يمكن تعميمها قانونا للناس لأنها تنتهى بامتناع الملكية وبذلك تنتفى السرقة . . . ) وهلم جرا .

ويسوق كانط مثالا من نوع آخر ، التناقض فيه لا يقوم على أساس منطقى ، وإنما يبدو فى مناقضة الإرادة لنفسها ، فالإشفاق بالآخرين واجب أخلاقى ، إن الامتناع عن مساعدة الآخرين لا ينطوى على تناقض عقلى ، ولكننا حين نتصور أنفسنا فى وضع من يحتاج إلى مساعدة الآخرين ، لا نستطيع أن نريد أن يمتنع غيرنا عن مساعدتنا ، وبهذا يصبح الإشفاق على الآخرين واجباً أخلاقيا ، وإلا ناقضت الإرادة نفسها .

بهذا يصبح الشر متطفلا على الخير ، بمعنى أن قيامه يفتقر إلى وجود الخير ولا يستقيم بذاته ، فبعض الناس يخطئون لأن أكثرهم يصيبون ، واللص

يوجد متى وجد مالك يستحق أن يُسرق ، إذ لو كان كل الناس لصوصاً ما وجد شيء يُسرق ، والخيانة تكون مفيدة لأهلها بوجود كثرة من أهل الأمانة ، ولو كان جميع الناس أمناء ما كان للخيانة ميزة ، وإذا كانوا جميعا كذبة ما صدق أحد أحدا ، إن الكذب مفيد لقلة من الناس لأن أكثر الناس يتوخون الصدق ، وغرض الكاذب أن يكسب ثقة غيره فى أقواله ، ومدى نجاحه مرهون بمقدار الثقة التى يخلعها الناس عادة على الأقوال التى يسمعونها ، وهذا بدوره مرهون بمبلغ وجود الصدق فى أفراد المجتمع ، ومعنى هذا أن قول الصدق كلما شاع بين الناس زادت فائدة الكذب عند القلائل الذين يتجنبون الصدق ، ومثل هذا يقال فى الأمانة والخيانة ، ومن هذا نرى أن قيام الشر مرهون بوجود الخير .

وللقاعدة السالفة دلالة ثانية ، إنها تقضى بأن يكون المبدأ الأخلاقى الذى يتصرف الإنسان بموجبه واحدا فى كل زمان ومكان ، فيمتنع بهذا أن يستثنى الإنسان نفسه من القاعدة الأخلاقية ، ليس من حق الإنسان أن يبيح لنفسه ما يحرمه على غيره ، إن من يؤثر العمل وفاقا لنوازع رغباته الشخصية على العمل وفاقا لنداء الواجب ، يُجانب ما تقضى به المبادئ الأخلاقية ، ولو أن كل إنسان ألف استثناء نفسه من هذه المبادئ رعاية لمصلحته الشخصية ، لاستحال وجود المجتمعات المنظمة ، فمن ذلك أنى إذا أبحت لنفسى أن أسافر فى قطار بغير تذكرة ، بحجة أنى أفتقر إلى ثمنها أو أرغب فى إنفاقه فى شيء آخر ، ثم عممت تصرفى هذا فأصبح قاعدة للركاب ، أفلست مصلحة السكك الحديدية لا محالة ، وبطل هذا الطريق من المواصلات ؛ من أجل هذا صرح كانط بأن من الخصائص التى تميز قواعد الأخلاق ضرورة تطبيقها على كل إنسان ، بغير تمييز ، ومعنى هذا أن الناس جميعاً متساوون أمام القانون الأخلاقى ، ولا عذر لأحد فى خرقه أيا كانت مبررات ذلك ، وهكذا تصبح آية السلوك الخلقى إمكان تعميمه

دون أن يؤدى التعميم إلى موقف مستحيل ، وبهذا يمتنع الاستثناء مهما كانت ظروفه وأسبابه .

إن سيء الخلق هو الذى يرغب فى كسر القاعدة ( الاستثناء ) إن اللص لايريد أن يسرقه غيره ! وإذا تهربت من دفع ما على من الضرائب بحجة أن ذلك يفيدنى من ناحية ولا يضيف كثيراً إلى ميزانية الدولة ، لو أردت تعميم هذا التصرف بحيث لايؤدى مواطن ضريبة للدولة ، لامتنع وجود ضرائب تفرض على المواطنين ، وهيئة تقوم بتحصيلها ، فكسر القاعدة هنا أدى إلى تناقض وبذلك يكون التهرب من دفع الضريبة فعلا لاأخلاقيا ، لا لأنه ضار بالصالح العام ، بل لأن كسر القاعدة يؤدى إلى التناقض ، لايجوز لإنسان أن يكذب ولو استهدف من وراء كذبه إنقاذ إنسان من براثن مجرم خطير ، وإذا لم نسلم بذلك امتنع القول بمبادئ قبلية سابقة على التجربة ، ولم تنقطع الصلة بين أخلاقية الأفعال ونتائجها . . .(1) .

بل إن للقاعدة دلالة أخرى ، هى أن الواجب لا يؤدَّى قط إلا من أجل الواجب ، ومن أجل هذا ميّز كانط بينه — باعتباره أمرا مطلقا — وبين الأمر المشروط ، فأوامر الرغبة مشروطة ، بمعنى أنها تقوم على قولنا : إذا . . . كقولنا افعل هذا إذا أردت أن . . . أما الأمر المطلق فيقضى بأن يؤدى الفعل لذاته دون نظر إلى غاية تقوم وراءه ، والتفرقة بين هذين النوعين من الأوامر تقوم على حقيقة تشهد بها التجربة ، لأن الأفعـــال اللاأخلاقية يؤدى إليها حافز غريب عنها ، بمعنى أنها دائما وسيلة إلى غاية تقوم وراءها ، فمن يكذب يطمع فى أن يخدع الناس وأن يفيد من وراء ذلك ، ومن يُزوّر « شيكا » يرغب بذلك أن يغتصب مالاً لا حق له امتلاكه قانونا ، ومن يؤذى إنسانا يفعل ذلك بدافع من رغبته فى الانتقام

---

(1) Cf. A. C. Ewing, Ethics, p. 56 ff.

منه أو نحو ذلك ... أما الأفعال الأخلاقية فإنها لا تخدم غرضا وراء نفسها ، إن قول الأكذوبة يفتقر إلى محرض ، بينما لا يحتاج قول الصدق إلى حافز بتاتاً ، لأن التزام الصدق شيء طبيعى ، ونحن نميل إلى التزام الأمانة إلا متى كان لدينا سبب معين يحملنا على تجنب الأمانة ، ونحن نتقدم لمساعدة من كان فى محنة ، إلا متى شعرنا بخطر أو عدم ارتياح يمنعنا من مساعدته ، وهكذا نرى أننا نقوم بما ينبغى فعله كغاية فى ذاته ، فالشر يفتقر إلى حافز غريب عنه ، على عكس الحال فى الخير ، وهذا يؤيد كانط فى تفرقته بين الأوامر المطلقة والأوامر المشروطة ، أولاهما لا تقيم وزناً لنتائج الأفعال وآثارها ، وطاعتها إنما تكون لذاتها وليس من أجل نتائجها ، أما الثانية فإنها تجىء عن رغبة تهدف على الدوام إلى غاية تقوم وراء الفعل نفسه[1] ؟

وهذا كله يتأدى بنا إلى القول بأن السلوك لكى يكون متمشياً مع القانون الأخلاقى ، لا يكفى فيه أن يكون مشروعاً فى تعاليم الدين أو مقبولا عند الرأى العام أو معفى من عقوبة القانون الوضعى ، فإن الامتناع عن اقتراف الآثام مع وجود ما يغرى بها ، يتنافى مع الأخلاقية متى كان بوازع من خشية الله واتقاء لعذاب الجحيم ، أو خوفاً من عقاب ينزله القانون الوضعى أو ينذر به العرف الاجتماعى ، أو حتى متى جاء تفادياً لوخزات الضمير ، إنه لا يكون أخلاقياً إلا متى صدر عن تقدير عقلى لمبدأ الواجب وحده .

### قاعدة الغائية :

ثم يستخلص كانط من طبيعة القانون الأخلاقى قاعدة أخرى ، ذلك أن الأمر المطلق لا يتعلق بغاية شخصية — كما عرفنا من قبل — فإن الغايات الذاتية قوام الأوامر المشروطة ، ولكن هناك غايات موضوعية يتوخاها الإنسان بما هو كذلك ، يتجه إليها فى كل الظروف والأحوال ، إن قيمتها مطلقة وليست نسبية ، وهى لا تكون قط نتائج تترتب على أفعال نأتيها ،

(1) Joad, op. cit., p. 208 ff.

فإن الآثار التي تنجم عن أفعالنا لا تكفل القيم المطلقة غير المشروطة ، هذه هي مقومات الأمر المطلق ، فهي غايات فى ذاتها وليس بالقياس إلى أفراد بعينهم ، ولا تتوافر هذه الصفات إلا فى الموجودات العاقلة ، لأنهم وحدهم يمكن أن تكون قيمتهم مطلقة غير مشروطة ، فمن الخطأ أن يستخدم إنسان كوسيلة أو أداة لتحقيق غاية ، وبغير هذه الغايات المطلقة لا يكون ثمة خير مطلق ، بل يمتنع قيام مبدأ أسمى للأخلاقية ، ولا يوجد للبشر أمر مطلق ، من أجل هذا كله انتهى كانط إلى صيغة ثانية للأمر المطلق بدت فى قاعدة الغائية وهى تقول :

افعل بحيث تعامل الإنسانية دائماً ممثلة فى شخصك أو أى شخص آخر غاية ، ولا تعاملها قط كمجرد وسيلة إلى تحقيق غاية[1] .

إذا كانت الإرادة الصالحة هى الشيء الوحيد الذى يعتبر خيرا فى ذاته ، استحال جعلها أداة لمآرب شخصية ؛ إن الأشياء ليس لها غاية فى ذاتها ، كما نرى فى الآلة وفى الحيوان معا ، أما الكائن الناطق فإنه يحمل غايته فى ذاته ، وتتمثل هذه الغاية فى العمل وفاقا لما يقتضيه العقل ، هذا إلى أن قيمة الأشياء مرهونة بمدى حاجة الناس إليها ورغبتهم فيها ، أما الإنسان فإن قيمته تقوم فى ذاته مستقلة عن الحاجات والرغبات جميعا ، قد يؤجر على ما يقوم به من خدمات ، ولكن إرادته لا تُقوَّم بمال ، أى أن له كرامة ، وفى هذا يستوى البشر .

هكذا انتهى كانط إلى توجيه الأمر الخلقى إلى غاية موضوعية ، وهى من وضع العقل وحده ، ولهذا أمكن فرضها على كل كائن ناطق ، والطبيعة الناطقة تتمثل فى الإنسانية ومن أجل هذا كانت الإنسانية غاية الواجب بالذات ، وبتطبيق هذه القاعدة على الأمثلة السالفة وما يشبهها من حالات ، ننتهى إلى رفض الانتحار أو الوعد الكاذب قانوناً عاماً ، فالمنتحر يفترض

---

(1) Kant's Groundwork, p. 32 - 4 & 895 - 6·

أن الإنسانية فى شخصه مجرد أداة لحياة سعيدة ، كما أن الكاذب يعامل الغير كأداة وليس كغاية فى ذاته ، والانتقام تسخير للمجنى عليه أداةً لغاية تقوم وراء ذاته . . . وهلم جرا .

قاعدة الحرية :

واستخلص كانط من مفهوم القاعدتين السالفتين قاعدة ثالثة تقول : افعل بحيث تجعل إرادتك بمثابة مشرع يسن للناس قانوناً عاماً — فالإنسان فى القاعدة الأولى يعمل بموجب قانون ، وفى القاعدة الثانية ينظر إلى نفسه باعتبارها غاية فى ذاتها ، ولكنه إذا اكتفى بالخضوع لقانون دون أن يكون هو واضعه كان أداة وليس غاية فى ذاته ، إن القانون من وضع العقل ومن ثمّ كان موضوعياً يعمل بمقتضاه كل كائن عاقل ومن هنا قيل إن القانون الأخلاقى ذاتى من حيث إن الذى يخضع له هو مشرعه ، وموضوعى فى نفس الوقت من حيث إنه واحد بجميع العقلاء ، أولئك الذين يؤلفون مملكة الغايات ، فكل منهم غاية فى ذاته .

إن الصيغة الثالثة للأمر المطلق أهم صيغة لمبدأ الأخلاقية الأسمى ، لأنها تتأدى بنا مباشرة إلى فكرة الحرية ، فنحن لا نخضع للقانون الأخلاقى إلا لأنه التعبير الضرورى عن طبيعتنا باعتبارنا موجودات عاقلة .

الإنسان فى هذا المذهب يتصرف وفاقا لقاعدة تصلح أن تكون قاعدة لسلوك الآخرين متى كانوا فى ظروفه ، وهو يستجيب فى هذا لإملاء العقل وحده ، ومن أجل هذا اقتضت الأخلاق أن يريد الإنسان القانون الأخلاقى وأن يرغب فى الخضوع له بمحض حريته .

بهذا تصور كانط المجتمع المثالى جمهورية من أحرار يُعدّ كل منهم غاية فى ذاته وإن خضعوا جميعا لمبادئ واحدة ؛ وتبدو كلمات كانط صيحة من صيحات التحرير ونداء الديمقراطية الحقيقية فى أيامنا الحاضرة ، استبعد بها العبودية والاستغلال والافتقار إلى توقير الآخرين واحترام كرامتهم

وكفالة استقلال شخصيتهم ، لأنها تنفر من النظر إلى الفرد وكأنه مجرد آلة للدولة ، إن صيحته تُشكل أعظم مثل إنسانى فى وقتنا الحاضر[1] .

هذا هو الأمر المطلق عند كانط ، وهو لا يندرج تحت مبدأ من المبادئ التى كانت معروفة إلى عهد كانط ، ومن أجل هذا يعرض كانط لتصنيفها وإبطالها تدعيما لمبدئه الجديد :

### موقفه من مذاهب الأخلاقيين :

رأينا أن مبدأ استقلال الإرادة — وبالتالى الأمر المطلق الذى يوجب العمل وفاقا لهذا الاستقلال — شرط ضرورى لصحة الأحكام الخلقية ، وكل فلسفة خلقية ترفض هذا المبدأ تقول بتبعية الإرادة لسلطة تملى عليها أوامرها ، وتقضى لا محالة بإقامة القانون الذى يحكم أفعالنا على أغراض خارج الإرادة ، وليس على الإرادة نفسها ، فترتد الأخلاقية عند أصحاب هذا الاتجاه إلى أوامر مشروطة غير أخلاقية .

ويرد كانط هذا الاتجاه إلى مبادئ تجريبية وأخرى عقلية ، تهدف أولاهما إلى تحقيق السعادة ، تقيمها على وجدانات اللذة والألم — كما ذهب أتباع مذهب اللذة قديما وحديثا — أو على وجدان أو حاسة خلقية — على نحو ما عرفنا عند أمثال شافتسبرى وهاتشيسون — أما أصحاب المبادئ العقلية فإن مبدأهم يقضى بالعمل لتحقيق الكمال عن طريق إرادتنا ، أو يتصورونه قائما فى إرادة الله الذى يفرض على إرادتنا أوامره .

كل المبادئ التجريبية تقوم على الحس ومن أجل هذا كانت جزئية تفتقر إلى العمومية ، واستحال بهذا أن نستخلص منها قانونا كليا أخلاقيا ، إن من حقنا — ومن ثم كان واجبنا بطريقة غير مباشرة — أن ننشد سعادتنا بشرط أن يتفق هذا مع القانون الأخلاقى ، فإن السعادة شىء والخير

---

(1) Cf. Ewing, ibid, 62

شيء آخر ، والخلط بينهما يقضى على كل تمييز نوعى بين وازع الفضيلة ووازع الرذيلة .

أما مذهب الحاسة الخلقية فيفضل مذهب السعادة لأنه يقوم على اقتناع مباشر بالفضيلة فى ذاتها دون اعتبار لنتائجها ، ولكن كانط يعتقد أن الوجدان الخلقى ينشأ عن إدراكنا للقانون الأخلاقى ، وأنه لا يستطيع أن يزودنا بمستوى خلقى ثابت يصلح لقياس الخيرية والشرية ، ومن أجل هذا وضع كانط هذا المذهب مع المذاهب التى اعتبرت اللذة والسعادة غاية قصوى لحياة الإنسان ، واستبعدها جميعاً من مجال الأخلاق لأنها قنعت برد الخير إلى الوجدان .

أما المذاهب التى تقوم على المبادئ العقلية فأسمى بكثير ، لأنها ترد الأخلاقية إلى العقل دون الوجدان ، ولكن الكمال غامض من حيث هو غاية قصوى ، ويعترف كانط بأن القانون الأخلاقى يقتضينا أن نعمل على تنمية كمالنا الطبيعى وهو تدريب مواهبنا وتعويدنا على أن نؤدى الواجب لذاته ، ولكن القانون الخلقى يجب ألا يطاع من أجل غاية خارجية هى الكمال .

أما المبدأ اللاهوتى الذى يرد الكمال إلى إرادة الله فمرفوض أصلا ، إنه يرد الأخلاقية إلى سلطة خارجية تفرض على إرادتنا سلوكا بعينه ، ونحن إذا كنا نرد الأخلاقية إلى إرادة الله قبل أن نصفها بالخيرية ، كانت سلطة تملى على إرادتنا أفعالا بعيدة عن الأخلاقية ، وكنا بهذا نقيم الأخلاقية على أساس من خشية الله وخوف من إرادته التى لا تقاوم ، وهذا مناف للأخلاقية الصحيحة ، أما إذا كنا نعتبر الإرادة الإلهية خيرة ، كان معنى هذا أننا عرفنا الأخلاقية قبل أن نفترض إرادة الله سلطة تملى أوامرها ، وعندئذ لا نصبح فى حاجة إلى هذه السلطة الغريبة عن الأخلاقية لتبرير القانون الأخلاقى ، وخلاصة هذا أن الأخلاقية لا يمكن أن تستخلص من الدين وإن كانت تؤدى إليه .

من هذا نرى أن المذاهب التجريبية والعقلية لا تستخلص القانون الأخلاقى من الإرادة نفسها بل تستخرجه من غاية تقوم خارج الإرادة ، ومن أجل هذا لا تستطيع أن تزودنا بأمر مطلق ، وتردنا إلى اعتباره أداة لغاية خارجة عنه ، وتوقع الإنسان بهذا تحت قانون الطبيعة — لا قانون الحرية[1] .

بهذا ينتهى الفصل الثانى من كتاب كانط عن تدعيم ميتافيزيقا الأخلاق ، ويعرض فى الفصل الأخير لمشكلة الحرية والواجبات ، وقد عاد إلى تفصيل هذا فى كتابه الثانى « نقد العقل العملى » .

### مسلمات العقل العملى : الحرية والخلود والله :

ويعمد كانط بعد هذا إلى إقامة الواجب على أسس دينية ميتافيزيقية ، فيقيم الواجب — فى « نقد العقل العملى » — خاصة على أساس الاعتقاد فى حرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله — كان كانط قد أنكر فى كتابه نقد العقل النظرى » إمكان البرهنة عليها ، ولكنه عاد فسلم بها فى « نقد العقل العملى » على أساس القول بضرورتها لإقامة الأخلاقية مع العجز عن التدليل عليها عقلياً ، فهى إذن مسلمات Postulates العقل العملى .

فأما حرية الإرادة فشرط قيام الواجب ؛ إن الإرادة ترتد إلى الموجودات العاقلة من حيث هى كذلك ، ونحن نعتبرها حرة بمعـنى أنها تجرى طبقاً لقوانين ليست مفروضة عليها من سلطة خارجية ، إن مرد سلوك الكائنات غير العاقلة إلى علل طبيعية تقوم خارجها ، وليس هذا هو الحال فى الكائنات الناطقة التى يسيطر العقل على سلوكها سيطرة كاملة ؛ هذا هو التقابل بين الضرورة الطبيعية والحرية ، فالإرادة الحرة تعمل بموجب قوانين لا تفرض من خارج وإلا خضعت الإرادة للضرورة الطبيعية ، بل تخضع لقوانين

---

(1) Ibid, p. 37 - 40 & 109 - 13

مفروضة من الذات ، فالحرية واستقلال الإرادة شيء واحد ، ولما كان هذا الاستقلال مبدأ الأخلاقية كان مرجع حرية الإرادة إلى خضوعها لقوانين أخلاقية .

وإذا كانت الأخلاقية تستمد من الحرية وجب أن تكون قوانينها واحدة للكائنات العاقلة بما هي كذلك ، وإرادة الكائن الناطق — من حيث هو كذلك — حرة بالضرورة ، ويجب أن يؤدى العقل وظيفته حراً غير مُستَثِر بأى مؤثر خارجي ، ومبدأ الواجب لا يتيسر إقامته بغير الحرية ، وقيامه يشهد بوجودها ، ولكن يبدو أننا وقعنا فى دور ظاهر حين قضينا بأن نفترض أنفسنا أحراراً لأننا نخضع لقوانين الأخلاق على أساس أننا افترضنا أنفسنا أحراراً ، وللتخلص من هذا الدور ارتد كانط إلى نظريته الأنطولوجية الميتافيزيقية ، وفيها قسم العالم إلى عالم عقلى وآخر حسى على نحو ما عرفنا ، يشهد بأولها قيام الحرية والقانون ، والحرية تفسر القانون والقانون يبرهن عليها ، والإنسان برغم أنه جزء من العالم الحسى خاضع لقوانين الطبيعة ، يشارك فى العالم العقلى لأنه يستجيب لقوانينه ، وبهذا يصبح مواطناً فى العالمين ، ولا تناقض فى الأمر لأن العالم المعقول يحوى أساس العالم المحسوس ويتضمن قوانينه ، ويستخلص كانط من هذا أن القانون الذى يهيمن على إرادة الإنسان باعتباره عضواً فى العالم المعقول ، ينبغى أن يهيمن عليها برغم انتمائه إلى العالم المحسوس ، إنه حر بمشاركته فى العالم الأول مجبر بمشاركته فى العالم الثانى ، وهو مسئول عن رغباته وميوله عندما يتجـه بها فى طريق لم يعينه له القانون الأخلاقى .

والحرية بهذا المعنى هى حلقة اتصال بين عالم الإرادة الخالصة التى يصدر عنها الواجب ، وعالم الإرادة المنفعلة بميول حسية ، ولولا حرية الإرادة ما تيسر لإنسان أن يقوم بواجبه ، ولامتنع قيام الإلزام الخلقى .

يعرض كانط بعد هذا للقول بضرورة الاعتقاد فى خلود النفس ، فيلاحظ أن تحقق الخير الأسمى لا يتيسر إلا مع التسليم بإمكان تحقق الفضيلة ، وتحقيق الحياة الفاضلة على الوجه الأكمل غير ميسور لهذا الإنسان الذى يجمع إلى طبيعته العاقلة طبيعة حسية تعوق التوصل إلى الكمال الأخلاقى ، ومن هنا وجب العمل على قهر الحساسية وإماتة شهواتها ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، وتحقق هذا يقتضى دوام شخصيتنا ، ويستلزم التسليم بخلود الروح .

والسعادة تعبر عن تلاؤم بين طبيعة الإنسان والغايات التى يشتهى تحقيقها ، واقتران هذه السعادة بالفضيلة يقتضى وجود علة تجمع بينهما هى الخير الأسمى الأصلى ، وبه يصبح الخير الأسمى الإضافى ممكناً ، ذلك هو الله ، إن القول بالخلود يقتضى افتراض علة تتكافأ معه ، هى كائن خالد لا يعتريه الفناء .

### علاقة السعادة بالفضيلة فى مذهبه :

هل كان كانط بهذا — وبغيره مما أسلفنا — داعية لمذهب يرمى إلى الزهد فى اللذات ويطالب بإماتة الشهوات ووأد الميول والرغبات على نحو ما فعل الرواقية . . ؟ ماذا كان موقفه من علاقة السعادة بالفضيلة . . ؟

لاحظ كانط أن الرواقية والأبيقورية قديماً قد كانا على اتفاق فى التوحيد بين الفضيلة والسعادة ، وإن كان الرواقية قد رأوا أن طلب السعادة فضيلة[1] ، بينما ذهب الأبيقورية على عكسهم إلى أن طلب الفضيلة سعادة . ورأى الرواقية باطل لأن الفضيلة معنى عقلى والسعادة معنى حسى ، ومرد الأولى إلى قانون الفضيلة ومرد الثانية إلى قانون الطبيعة ؛ وبطلان الرأى الأبيقورى أوضح من ذلك فإن طلب السعادة — غاية قصوى — كفيل بإتلاف الأخلاقية كما عرفنا من قبل .

---

(١) إذا التزمنا الدقة فى التعبير قلنا إن نوعا من السعادة يقترن عندهم بطلب الفضيلة كعرض ملازم .

ولكن من مؤرخى الأخلاق من صور كانط داعية من دعاة الزهد والحرمان ، ومن الدراسات التى توحى بهذا المعنى كتاب برادلى « دراسات أخلاقية » إذ يصور فى المقال الثالث مبدأ كانط باعتباره طلب « الواجب من أجل الواجب » ويعارض فى مقالته الثالثة بينه وبين مذهب المنفعة العامة الذى يوجب طلب « اللذة من أجل اللذة » ويصرح چون ديوى فى كتابه « معالم علم الأخلاق » بأن مذهب كانط يزودنا بأخلاق صورية ، وبأنه يحاول أن يجد الخير فى الإرادة مستقلة عن أية غاية تنزع الإرادة إلى تحقيقها ؛ ويذهب « مويرهيد » فى كتابه « مبادئ علم الأخلاق » إلى وصف مذهب كانط بمثل ما وصفه به برادلى وديوى ، بل مضى فى التباين الذى أقامه برادلى بين مبدأ الواجب ومبدأ المنفعة إلى نهايته ، فلخص رأى كانط فى الخير الأقصى بأنه يعتبر « الغاية فى صورة تضحية بالذات » Self-Sacrifice ويرى « سن » فى كتابه « مبادئ الفلسفة الخلقية »[1] أن مذهب كانط من نوع المذاهب التى ترد الأخلاقيـــة إلى قهر الذات Self-conquest أو بالأحرى قمع الذات Self-suppression — كالكلبية والرواقية ونساك المسيحية وزهادها !

ولكن مكنزى يرى فى تصوير المذهب الكانتى على هذا النحو شيئاً من المغالاة ، فإن كانط يطالبنا بأن نؤدى واجبنا بباعث من تقديرنا لقانون العقل وليس بوازع من توقع الحصول على اللذة ، ولا يعنى هذا فيما يبدو امتداح البعد عن الشعور باللذة[2] ، بل على العكس من هذا كان يحتفظ للسعادة بمكان فى مذهبه ، حقيقة إنه رفض اعتبارها غاية مباشرة لأفعال الرجل الفاضل ، ولكنه مع هذا كان يعتقد أن كل مذهب يقام عن الخير الأقصى ، يجب أن يتضمن السعادة مقترنة بالفضيلة — وإن كانت فى مرتبة

---

( ١ ) الكتب الأربعة السالفة هى : Bradley's Ethical Studies ( وكتب Carritt فصلا تحت هذا العنوان نفسه فى كتابه Theory of Morals ) و Dewey's Outlines of Ethics ثم Muirhead's Elements of Ethics و Sen's Elements of Moral Philosophy.

( ٢ ) انظر ما قلناه عن هذه النقطة فى حديثنا عن مبدأ الواجب .

أدنى منها ، بل ذهب إلى أقصى من هذا فقال : إننا إذا لم نجد من الأسباب ما يحملنا على الاعتقاد بأن الفضيلة والسعادة تقومان فى النهاية متحدتين مترابطتين ، انهار فى أذهاننا أساس الأخلاقية ، من أجل هذا يقول إن للفضيلة والسعادة يبدو أنهما منحدتان فى الخير الأسمى الذى يتحقق عن طريق إرادتنا ، بحيث يستحيل على العقل العلمى أن يفترض وجود إحداهما دون أن تكون الأخرى مقترنة بها ، وليس من المعقول أن يقال إن إحداهما تتضمن الأخرى تضمناً مباشراً ولكن العلاقة بينهما ليست علاقة علية ، فإما أن تكون الرغبة فى تحقيق السعادة باعثاً عن الفضيلة ، وإما أن تكون الفضيلة هى العلة الفاعلية للسعادة ، وقد رفض كانط الفرض الأول فى شدة كما عرفنا من قبل ، ومن أجل هذا وحده يجوز اعتباره زاهداً أو من دعاة التضحية بالذات ، والفرض الثانى مستحيل ، لأن العلاقة بين العلل ومعلولاتها فى عالم الواقع تقوم على معرفة قوانين الطبيعة والقدرة البدنية على استخدامها لأغراض الإنسان ، ومن ثم يتعذر القول بوجود علاقة علية ضرورية بين السعادة والفضيلة .

ويرى كانط أن المقصد الأسمى للرجل الفاضل أن يخضع سلوكه لقانون العقل ، وهو عند كانط قانون الاتساق الصورى **formal consistency** فلا ينشد الفضيلة من أجل السعادة بل من أجل الواجب خالصا ، وبهذا المعنى يكون قد أوصى بتضحية الذات ، ولكنه لم يعتبر التضحية بالذات غاية لأفعال الإنسان ، إن الغاية تقوم فى مطابقة السلوك للقانون الأخلاقى فى طاعة العقل والاستجابة لأوامره .

ولكن كانط مع هذا يقول إن الرجل الفاضل وإن كان لا يقصد إلى تحقيق السعادة إلا أن الخير الكامل[1] للإنسان يجمع بين السعادة

---

(١) **Complete good** وهو يتميز عن الخير الأسمى أو الأقصى **Supreme or highes** بأن ثانيهما يعبر عن الفضيلة وأولهما يضم الفضيلة والسعادة .

والفضيلة معا ، وبغير هذا ينهار أساس الأخلاقية كما قلنا من قبل ، لأن الأخلاقية تقوم على مطالب العقل ، وإمكان تحقيق الخير الأسمى من هذه المطالب ، فإذا كانت مطالب العقل فى الحالة الثانية وهماً كانت كذلك فى الحالة الأولى ، ويحل كانط هذا الإشكال بافتراض وجود الله كشرط ضرورى لإمكان تحقق الخير الأقصى .

من هذا نرى أن كانط لم يعتبر تضحية الذات غاية للأفعال الإنسانية ، بل يساورنا الشك فى القول بأنها كانت كذلك عند أى مدرسة من مدارس الأخلاقيين الجادين ، مع استثناء الكلبية وبعض رجال اللاهوت ، وحتى الرواقية وهم الذين أخذ عنهم كانط وشابههم فى كثير من وجهات النظر ، لم يعتبروا التضحية بالسعاده فى ذاتها خيرا ، وإن وحدوا — كما أشرنا منذ حين — بين الفضيلة والسعادة — بمعنى معانيها[1] .

حسبنا هذا عن هذه المثالية الأخلاقية Ethical idealism وهى التى جعلت الأخلاق غاية فى ذاتها فرفضت بهذا جميع المذاهب التى أقامت غاية الأخلاقية خارجها — من سعاده أو كمال أو منفعة أو لذة ، سواء أكانت للفرد أم للمجموع ، ما عرف منها قديما أو حديثا . . . إنها لتنطوى على غيرة للفضيلة لا تدانى ، ولكن فيها تطرفا وغلوًّا يكاد يتلف بعض جوانبها ، وإن كانت تعقيبات النقاد عليها — وأكثرهم من دعاة المثالية المحدثة — قد أزال عنها هذا الغلو ، وأبقى لها الصفاء الذى يلائم طبيعتها ، فلنقف لبيان ذلك :

**تعقيب : (يتضمن تعديلات أدخلت أكثرها المثالية المحدثة Neo-Idealism) :**

قيل إن تاريخ الفلسفة لم يعرف طوال تاريخه فيلسوفاً تهيأت له السيطرة على الفلسفة التى أعقبته كما تهيأت لفيلسوفنا كانط ، إن عالم الفلسفة لم يأخذ فى التحرر من نفوذه إلا منذ عهد قريب .

(1) Mackenzie, op. cit., p. 203-6

ويعنينا من فلسفته الآن أنها مكنت لكرامة الإنسان وحريته ، وكفلت له استقلال شخصيته واحترام إرادته ، وفى ظل هذه النزعة اتجه التشريع عند الكثيرين إلى إشاعة المساواة فى الحقوق والواجبات بين الأفراد أو الأمم بعضها والبعض الآخر .

ومن دلالات النزعة الإنسانية التى سادت فلسفته دعوته إلى السلام وتبشيره باحترام الحقوق الدولية ، ورغبته فى إقامة حلف بين الشعوب ، ومطالبته بتحرير الإنسان من طغيان الظلم وشرور الاستعباد ، وفى ضوء هذا طالب بإلغاء الجيوش وإنهاء الحروب ، وقاوم تملك الدول القوية أو الغنية للدول الضعيفة أو الفقيرة ، وناهض تدخل الدول بالقوة فى نظام دول أخرى ، وحرم ارتكاب الأعمال العدوانية أثناء الحرب تفاديا لزوال الثقة المتبادلة بين الدولتين المتحاربتين بعد انتهاء الحرب ... إلى آخر دعواته الإنسانية التى فاضت بها رسالته « نحو السلام الأبدى » وغيرها من آثاره ومؤلفاته .

لكن فلسفته قد تعرضت — مع سيطرتها السالفة الذكر — لحملات من خصوم نزعته العقلية ، ومناقشات أكثرها من أتباع فلسفته المثالية ، يعنينا أن نقف أولا عند ملاحظات خلفائه وأكثرهم من أتباع المثالية المحدثة فى انجلترا إبان القرن العشرين — وسنفرد لها الفصل التالى — نذكر من هذه الملحوظات — التى وردت متناثرة فى شتى مؤلفاتهم — ما يبدو تصحيحاً أو تعديلا أو تخفيفا من تزمت المثالية الكانتية ، وأهمها :

١ — النزعة الصورية Formalism : إن المبدأ الصورى فى المنطق هو مبدأ التناسق أو توافق التفكير مع نفسه ، وهو يساعد الإنسان على عدم الوقوع فى الخطأ صوريا ، بمعنى أن تكون نتائج التفكير فيه على اتساق مع مقدماتها ، دون اهتمام بمدى مطابقة النتائج للواقع . ومبدأ كانط الذى يتمثل فى الأمر المطلق لا يساعدنا على استخلاص واجباتنا فى الحياة

العملية ، حقيقة إن الوعد الكاذب إذا عُمّم قانونا انعدم الوعد وافتقد مدلوله ، وبذلك يتناقض مع نفسه ، ولكن أى تناقض هناك فى أن تريد أن يكف كل إنسان عن إعطاء وعد لأحد ؟ ويُعمم هذا قانونا من غير تناقض ! وحقيقة إن تعميم الامتناع عن مساعدة المصاب ينتهى بصاحبه إلى فقدان الأمل فى مساعدة الغير له عند الحاجة ، فتناقض الإرادة نفسها بذلك ، ولكن أى تناقض فى أن تريد أن يكف كل إنسان عن مساعدة غيره[١] ؟

إن مبدأه الصورى يزودنا بقاعدة سلبية مأمونة للسلوك ، بمعنى أننا إذا لم نستطع أن نريد لكل إنسان فى ظروفنا أن يتصرف كما نتصرف ، كنا على يقين بخطأ سلوكنا أخلاقيا ، ولكنا لا نستطيع أن نستخلص من مبدئه قاعدة إيجابية ، فنهتدى بها — لا فيما يجب الإمساك عن فعله — بل فيما ينبغى فعله ، هذه نقطة ضعف تعرضت لسيل من حملات النقاد[٢] .

٢ — التزمت أو التشدد regorism or Stringency : إن مبدأ كانط يصور قانونا أخلاقيا أشد وأعلى مما يتطلب الحس الخلقى عند رجل فاضل ، وهذا التزمت يبدو على صور شتى :

( أ ) **استبعاد العواطف والميول** : إن السلوك الخلقى عند كانط يصدر عن العقل الخلقى وحده — وهذا مبدأ صورى خالص لا يتعلق بوجدان أو عاطفة أو شهوة أو نحوها مما يتصل بطبائع البشر ، مع أن السلوك الذى ينبع على الوجدان كثيرا ما يكون أنبل من سلوك يصدر عن العقل ،

---

(1) Sen, op. cit., p. 152—4.

( ٢ ) فى مقدمتهم Mackenzie وقد أشار إلى : برادلى Bradley وديوى Dewey و موريرهيد Muirhead فى كتبهم المذكورة فى ص و Mill's Utilitarianism و Adamson's Philosophy of Kant وايونج Ewing وچود Jood وأهم من هؤلاء جميعا Caird's Critical Philosophy of Kant

وقد فطن إلى هذا النقص كثيرون ، منهم الشاعر شيلر + ١٩٣٧ Schiller الذى أخلص الولاء لأستاذه كانط ، فصوّر النقص فى قصيدة فكهة افترض فيها أن باحثا أخلاقيا يقول لفيلسوف كانتى : إنى أريد بمحض رغبتى أن أخدم أصدقائى ، ولكن وا أسفاه ، فإنى أفعل ذلك بوازع من محبتى لهم ، ولهذا يساورنى الشك ويوحى إلىّ بأنى لم أتصرف بوحى من مبدأ أخلاقى ! !

فيتلقى من الفيلسوف الكانتى هذا الجواب : إن شئت أن تتصرف بمقتضى القانون الأخلاقى فلا مناص لك من أن تشمئز مما فعلت ، فإن هذا القانون يقضى بأن تمقت أصدقاءك فى عناد ، وعندئذ تستطيع أن تخدمهم باشمئزاز ! !

حقيقة إن هذا التصوير للمذهب الكانتى ينطوى على غلُوّ لا موجب له : لأن كانط لم يوجب على الرجل الفاضل أن ينطوى على مقت الخير الذى يأتيه — كما قلنا فى حديثنا عن مبدأ الواجب — بل يوجب أن يؤدى الواجب بغير شعور بالمحبة ، إنه يوجب ألا يصدر الفعل الأخلاقى عن باعث من الميل ، وهذا لا يعنى ضرورة الخلو من الشعور بالميول عند إتيان الفعل الخير ، ومع هذا فإن كانط كان حريصا على أن يستبعد الوجدانات والعواطف والميول وما إليها باعثا على أداء الواجب ، وهذا نفسه تشددٌ لا مبرر له ، إذ كثيرا ما يصدر فعل الخير عن عاطفة نبيلة ، كمحبة البشر ، بل نضيف إلى هذا أن الخير كثيرا ما يؤدى بوازع من طاعة الله ومرضاته .

(ب) *تحريم الاستثناء من القاعدة الخلقية* : ذلك أنه لا يبيح فى أمره المطلق استثناء ، مع أننا نعرف بالحس الخلقى أن ليس ثمة قاعدة أخلاقية بلغت من القداسة حدا يمنع من أن نستثنى منها بعض الحالات ، وقد أكد هذا جاكوبى Jacobi فى حملته على كانط ، مجاهراً بأن القانون قد وضع من أجل الإنسان ، وليس الإنسان هو الذى خُلق من أجل القانون ؛ ومن

أجل هذا كان من الضلال أن يطيع الإنسان القانون طاعة عمياء ، وعليه أن يستفتى قلبه ، وألا يأذن لهذه الفلسفة الترنسندنتالية الصورية أن تنتزعه من صدره ؛ وإن قيل إن جاكوبى بهذا يحاول أن يقتلع تزمتا ليغرس مكانه تزمتاً مضادا !

إن المبادئ الخلقية المسلم بها كثيراً ما تُكسر — إبان الحروب خاصة — لمنع مزيد من الشرور ، بل إن المبادئ حتى فى غير الحروب كثيراً ما يتصارع بعضها مع بعض ، كالصراع الذى يقوم بين المبدأ الذى يوجب الامتناع عن الكذب ، والمبدأ الذى يوجب الكذب إنقاذاً لحياة إنسان يسأل عنه مجرم يريد الفتك به ، أو إشفاقاً على مريض بالقلب يستفسر عن مصير ابنه ممن يعرف أنه مات ! وليس هرباً من المشكلة أن ألزم الصمت ، فإن الصمت قد يوحى بالحقيقة التى تهدد حياة إنسان . وعندما يتصارع قانونان ، يتعذر الفصل بينهما إلا على أساس النتائج التى تترتب على كل منهما . بل إن الدبلوماسى — مثلا — يتعين عليه أن يكذب متى ترتب على كذبه منع حرب عالمية ثالثة ! ولا ضير من الناحية الأخلاقية من الإقدام على شر من أجل منع شرور أكبر وأعظم ، وإن وجب أن نحذر من تحقيق غاية طيبة بوسائل شريرة ، وإلا وقفنا على أرض زلقة يتعذر الإستقرار عليها(١) .

بل إن الكثير من الأفعال الإنسانية فى حياتنا العادية تعتبر صوابا أو خيراً لمجرد أنها استثناءات من القاعدة العامة ، فالاستشهاد فى سبيل الوطن ، أو من أجل فكرة أو مبدأ ، خير لأن تعميمه مستحيل ، إذ لو عممنا الاستشهاد من أجل الوطن فجعلناه قانونا للناس جميعا ، ما بقى فى الدنيا وطن يمكن الاستشهاد فى سبيله ! وعندما يكون من الخير لإنسان أن يقف حياته من أجل قضية كبيرة يكون مردّ الخيرية فى فعله إلى أننا

(1) Cf. Ewing, Ibid, p. 60 ff.

نفترض أن أحداً غيره لايسد فراغه ولا يقوى على تأدية مهمته ، وقد صدق پارودی Parodi حين قال إن الفدائی فی العادة فرد واحد ، وأن مما يتعارض مع منطق العقل أن يكون جميع الناس فدائيين، بل لا يجوز أن يقذف عشرون بأنفسهم وراء خط القتال لكی يستعيدوا جريحاً ، فيسلمون أنفسهم بذلك لهلاك محقق ، ولكن العقل يقضی بأن يكون الجميع مستعدين للبذل والتضحية ، وإن كان فرد واحد هو الذی يقوم بالعمل الذی يجمع إخوانه على أنه واجب ، والأعزب لا يستطيع أن يعمم تَصَرّفه وإلا انقرض الجنس البشری ، وإلى جانب هذا يكون كل من تحاشی الزواج لصالح الذرية مخطئاً فی نظر كانط ، مع أن من واجب بعض المرضى أن يمتنعوا عن الزواج من أجل ذريتهم . . .[1] والأمثلة فی هذا الصدد أكثر من أن تحصى .

وإذا كان كانط قد فسر الواجب بأنه أمر مطلق على نحو ما عرفنا من قبل ، فإن « وليم ديڤيد روس » W. D. Ross يرفض التسليم بوحدة الإلزام ، ويقول بمجموعة من الإلزامات والأوامر قد يناقض بعضها بعضا ، فالإلزام الذی يقضی باتباع الصدق قد يتنافى مع إلزام آخر يوجب خدمة الوطن ويبيح للأسير أن يكذب على آسريه عند الضرورة ، إن الكذب عند كانط لا يمكن تعميمه ، ولكن كيف تقضی الأخلاقية بأن يصدق الأسير مع أعدائه حين يطلبون إليه أن يفشی لهم أسرار معركته الحربية ؟ أمن أجل « شكلية » الأمر الكانتی المطلق يصبح الأسير فی هذه الحالة ملزما أخلاقيا بتحطيم وطنه كله ؟ إن الأصح عندنا هو ما ذهب إليه « جيمس مل » حين أباح « كسر » القاعدة الخلقية بشرط أن يكون فی الإمكان تعميم كسرها فی كل ظرف مشابه ، وعندئذ تتبين أن كسرها لا يكون من أجل نزوة أو شهوة أو مصلحة ، فإن قانون الواجب لا يجوز عصيانه إشباعا لنزوة أو تحقيقاً لمصلحة ، وإنما يجوز عصيانه طاعة لواجب أسمى منه : فإن قواعد الأخلاق تشبه قواعد الطب

---

(1) Mackenzie, ap. cit , p. 192 ff.

من حيث إنها تصدق فى أكثر الحالات ولكنها تقبل الاستثناء على الدوام ، فقد تجد حالات لا تعالج بمقتضاها ، والطبيب الماهر هو الذى يهتدى بقواعد فنه ولا يتقيد بها ، إنه يستعين ببصيرته عند تطبيقها ، وهكذا الحال فى مجال الأخلاق ، يجوز عصيان القاعدة الخلقية من أجل قاعدة أسمى ، وبشرط ألا يكون الوازع على عصيانها مصلحة شخصية أو هوى طارئ[1] .

(ح) **الفصل بين العقل والحساسية** : إن استبعاد الميل أو الوجدان فى كل صوره باعثا على الواجب ، والإلحاح فى رد الأخلاقية إلى العقل وحده ، يوحى بأن كانط كان يحارب الحساسية ويطالب بمجاهدة نوازعها والعمل على إماتة شهواتها ، وقد رأينا كيف صوّر الكثيرون من النقاد مثله الأعلى فى صورة تضحية بالذات وقهر للنفس وقمع لنوازعها ، وكيف وضعه بعضهم فى زمرة الكلبية والرواقية ونساك المسيحية وزهادها ، ومع أننا أشرنا إلى أن هذه التفسيرات تنطوى على شىء من الغلو ، فإن الثابت أن كانط قد فصل فى مذهبه بين العقل والحساسية ، ورد الأخلاقية إلى العقل وحده .

وقد عرفنا أنه رد النفس التجريبية إلى عالم الأشياء كما تبدو لنا ، والنفس الترنسندنتالية إلى عالم الحقائق كما هى ، وأرجع إلى الأولى دوافعنا ورغباتنا وجعل مهمة الثانية إدراك الواجب والإلزام بفعله ، فالأولى تنبئنا عما نرغب فى فعله ، والثانية تنبئنا بما ينبغى فعله ، إن الأولى تساق فى تصرفاتها بدافع من طلب اللذة وتجنب الألم ، والإرادة الخيرة عنده تؤكد نفسها بمعارضة رغباتنا والإلحاح فى طلب الواجب متميزاً عن الميل فى كل صوره ، وإذا كانت الذات التجريبية تنشد لذتها وتبغى تحقيق مطالبها كانت النتيجة التى لا مفر منها أن الإرادة الخيرة توّطد نفسها بمنع الشعور باللذة ، وعندئذ يكون صوت الإرادة كريها إلى نفوسنا ، لأنه يطالبنا بأن نبتعد عما نرغب

(1) Cf. Johnston, Introduction to Ethics. p. 161—2

فى فعله ، وبذلك ينتهى كانط عن طريق غير مباشر إلى القول بأن واجبنا يثير نفورنا وإلا شابه ما نرغب فيه ، وهذا الذى ينتهى إليه مذهبه يوحى — عن بُعد — بأن الإنسان شرير آثم ، وهو رأى — عرفناه فى صورته البشعة عند هوبز — وقال به بعض رجال اللاهوت الذين جاهروا بأن الإنسان ولد فى الخطيئة وقلبه آثم كله ، وأكثر رغباته شر ، ولا مفر من الخلاص إلا برحمة من الله . . . . إلى آخر ما قالوا فى هذا الصدد[1] .

وأدنى منه إلى الصواب فى رأينا أرسطو فى تصوره للفضيلة التى تزاول بلذة ، ولا تكلف صاحبها عناء كما عرفنا من قبل .

والأخلاقية الصحيحة عندنا لا تستقيم ما لم تظل شخصية الإنسان سليمة متكاملة integrated وهذا يتعارض مع الفصل الكامل بين شطريها من عقل وحساسية ، والقانون الأخلاقى يتمشى مع منطق العقل لا محالة ، ولكن هذا لا يعنى قط أنه لا يستمد إلا من العقل ، إنه مساير للعقل بالقياس إلى الغاية التى تتوخاها من وراء سلوكنا ، وهو وإن طالبنا بالحد من جموح الحس وتنظيم مطالبه ، لا يقتضينا محاربته ولا إغفال نوازعه ، وقد سبق لنا توكيد هذا الرأى فى أكثر من مناسبة ، وسنعود إلى بيانه بشىء من التفصيل فى كلمتنا الختامية .

ومع إلحاح كانط فى إكبار العقل وتقديس أوامره ، ذهب بعض نقاده إلى أن الواجب فى فلسفته أمر مطلق لا يحتمل تفسيرا عقليا ولا تبريرا نظريا ، ومن ثم قالوا إنه بهذا لايكون صادرا عن العقل ! وإن أخلاقه العقلية تتسم بالطابع اللاعقلى ! كما أن مصادرات العقل العملى لم ترق الكثيرين من هؤلاء النقاد ، فهى عنده مجرد فروض لم يقم عليها دليل عقلى أساساً للنظام الأخلاقى .

---

(1) Joad, Guide to the Philos. of Morals, p. 217—8.

### ٣ — إدخال النزعة القومية فى مذهب الإنسانى :

كان مبدأ الواجب خطابا موجها إلى البشرية فى كل زمان ومكان ، إنه يخاطب مواطنا عالميا غير معنىّ بالتزامات وطنية أو واجبات قومية ، لكن أصحاب المثالية المحدثة قد سايروا روح عصرهم الذى صور المثل الأعلى فى المواطن الصالح ، دون أن تتعارض نوازعه الوطنية مع المبادئ الإنسانية الخالصة ، فأصبح الواجب خطاباً موجها إلى فرد فى أسرة أو جماعة ، ومواطن فى أمة ، وعضو فى المجتمع الإنسانى ، وسنعود إلى بيان هذا بشىء من التفصيل فى الفصل التالى الذى نفرده للمثالية المحدثة .

قيل إن فلسفة الأخلاق تتمكن من معرفة الواجب وتهدى إلى طريقة فعله ، وقد اهتم ستراط بالجانب الأول وأغفل الجانب الثانى ، إذ فسر مشكلة الاستبصار الذى يتمثل فى معرفة الخير ، ولكنه أهمل البحث فى مشكلة الإرادة التى تهدى إلى مزاولة الخير ، وأما مذهب كانط فقد فصل فى بيان الإرادة وأوجز إيجازاً مخلا فى معالجة الاستبصار ، فشرح السبب الذى يبرر تأدية الواجب مفترضاً أننا نعرف هذا الواجب ، وبهذا كشف عن مصدر الإلزام الخلقى وسلطته ، ولكنه أغفل الحديث عن الطريقة التى يُعرف بها هذا الإلزام ، إن مشكلة هاملت Hamlet لا تقوم فى أن الرجل لا يريد أن يعرف واجبه ، بل تقوم فى أنه لم يستطع أن يعرف واجبه ، هذه مشكلة الكثيرين من الناس ولا سيما من كان منهم على خلق حميد ، فالسلوك الذى يجرى بمقتضى القانون الأخلاقى لا يفتقر إلى الإرادة وحدها وإنما يحتاج معها إلى معرفة الواجب .

ولا ينقض هذا أن يقال إن القانون الخلقى عند كانط يجعل علامة السلوك الخلقى إمكان تعميمه ، فإن الالتجاء إلى التعميم عودة مقنعة إلى تعليق الأخلاقية على نتائج الأفعال وآثارها ، وهو اتجاه المذاهب التى حرص كانط على محاربتها !

بل إن قاعدة التعميم شاهداً على أخلاقية السلوك ليست ممكنة فى كل الحالات ، وقد عرفنا فى نقد تزمته مبررات الاستثناء من القاعدة الخلقية ، ونزيد الآن أن فى الإمكان أن نختار بين فعلين كلاهما يمكن تعميمه ، فالصدق يمكن تعميمه قانوناً لكل إنسان ، ولاينفى هذا إمكان تعميم الكذب إنقاذاً لحياة إنسان ، — متى لجأ إلى بيتى رجل يخشى أن يغتاله عدوه ، وسألنى عنه عدوه قضت الأخلاقية ألا أصدقه القول فيما رأى بنيامين كونستانت + ١٩٠٢ B. Constant ، ولكن كانط كان — بتزمته — يرى أن الكذب يستحيل تعميمه من غير تناقض ، وأن الاستثناء من القاعدة الخلقية مستحيل تحت أى ظرف من الظروف .

بل إن من صنوف السلوك الخير ما لا يمكن تعميمه ، قد تستحب عزوبة الكاهن ، أو نسك الزاهد أو نحوه ؛ ولكن تعميم مثل هذا السلوك غير مساغ ولا معقول[1] .

نقد التجريبيين والوضعيين :

إلى جانب هذه التعديلات التى أدخله أكثرها على الفلسفة الكانتية المتزمتة أصحاب المثالية المحدثة ومن جرى مجراهم ، تعرضت فلسفة الأخلاق عند كانط لحملة شنها خصومها من التجريبيين والوضعيين ومن إليهم ممن رفضوا رد الأخلاقية إلى العقل ، واستنكروا القول بعمومية أحكامها وموضوعية قيمها وغير هذا مما عرفناه مفصلا فى فصول الباب السالف .

وإذا كان كانط قد جعل الواجب أمرا ملزما وتكليفا لا مفر منه ، فإن إميل دوركايم — أكبر أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية من الوضعيين — قد رأى أن القاعدة الخلقية تضم عنصرى الالزام وعنصر الترغيب معا ، هى آمرة لأنها إملاء سلطة يتعين على الفرد أن يطيعها — هى عنده سلطة

(1) Cf. Joad, op. cit., p. 218 ff.

الجماعة التى ينتمى الفرد إليها — ثم هى كذلك قاعدة مغرية تحبب إلينا العمل بما يحقق سعادتنا ، وبهذا ينصرف الإنسان وفاقا لمبدأ لايخلو من مغريات .

إن الأخلاقية عند كانط — تقتضى صراعا لا يقوى عليه إلا الإبطال ، والأصح عندنا أن تكون الأخلاقية مطاباً ميسور المنال على نحو ما ذكرنا فى التعليق على المذهب الرواقى(١) .

وقد كان الرواقية يحاربون الحب كعاطفة وإن آمنوا به مبدأ يشيع بين الناس جميعاً ، فشاركهم كانط فى تنحية العواطف والأهواء والميول من مجال الأخلاق ، وأوجب على الإنسان أن يكون رحيما بأخيه لا عن حب له ، بل طاعةً للقانون الخلقى الذى يوجب ذلك ! وقد صدق برترند رسل حين ساوره الشك فى أن كانط قد عاش حياته الخاصة وفاقا لهذا المبدأ(٢) .

وقد قلنا إن كانط قد اعتبر كل فرد غاية فى ذاته ، فحدد بهذا نظريته فى غائية الأفعال الإنسانية ، ورد الواجب إلى غاية موضوعية وليست شخصية ، ولكن « برترند رسل » يقول إن هذا الرأى ينطوى على صعوبة منطقية ، إذ لو تعارضت مصلحة فرد مع مصلحة آخر — وكلاهما غاية فى ذاته — ما استطعنا أن نعرف أيهما أجدر بأن يتنازل لزميله عن مصلحته ، إن رأى كانط قد يصدق على المجتمعات دون الأفراد ، لأن الفصل بينها يرتد إلى مبدأ العدالة بأوسع معانيه ، وقد فسرها أصحاب المذهب النفعى بالمساواة ، وعندئذ يتيسر عند تعارض المصالح إيثار ما يحقق منها أوفى قدر من السعادة دون اعتبار لشخصية من تتعارض مصالحهم(٣) .

بل قيل فى نقد هذه الغائية إن قاعدة كانط تمنع من توقيع العقوبة على

---

(١) انظر ص ٨٨ — ٩٠ من هذا الكتاب .

(2) Russell, op. cit., p. 279

(3) Bertrand Russel. ibid , p. 205

المجرم ابتغاء ردعه أو جعله عظة لغيره ، لأن هذا يجعل من شخصه وسيلة لا غاية ! ولا ترحب القاعدة بالزواج استنادا إلى أن الزوج يتخذ من زوجه أداة للنسل أو وسيلة لإشباع الشهوة أو عونا على حياة الاستقرار :.. ! وهلم جرا ؟

ووصف چاكوبى الإرادة فى مذهب كانط بأنها الإرادة التى لا تريد شيئاً ! ذلك لأن الإنسان حين يريد شيئاً يتحرك نحوه برغبته ، وتكون الإرادة خيرة متى كان موضوع الرغبة خيرا ، ولكن كانط يسلب مثل هذا السلوك كل قيمة باطنية ذاتية ، لأنه أداة لغاية أبعد منه .

وكان طبيعيا أن يضيق به رجال اللاهوت ، بعد أن حرص على استقلال الإنسان وإرادته عن كل سلطة ، وأقام الأخلاق بعيدة عن وحى الدين ، ورفض رد الواجب إلى الله ؛ وقد قيل إن إيمان كانط كان مثارا للظنون والريب ، ولسنا الآن فى وضع يتيح بحث هذا الموضوع .

حسبنا هذا من وجوه النقد التى تعرض لها مذهب كانط ، وقد تخيرنا من هذه الوجوه ما رأينا التسليم به ، ولا سيما وأن الكثير منها قد صدر عن أتباع كانط أنفسهم — وهم أتباع المثالية الجديدة ، بسطناها على طريقتنا وأضفنا إليها ما بدا لنا ملائما لهذا التعقيب ، فإلى أى حد نال هذا النقد من المذهب الكانتى ؟

إن طور المثالية الشامخ لا يزال بعد الهجمات التى عاناها قائما ، لأن أكثر هذه الهجمات قد صدر بدوره عن مؤيدين للمثالية غيورين عليها ، ومن ثم جاءت حملاتهم تخفيفا من غلو مبدئها الكانتى وتطرفه ، فبدت المثالية بعد هذه التعديلات أدنى إلى الكمال وأوفى بغاية الأخلاقية من النسبية التى أدت فى الكثير من الحالات إلى التحلل والفوضى ، وإنا لنكتفى بهذا القدر عن المثالية حتى نعود إليها فى الفصلين التاليين ، وما أصدق

پارودى Parodi حين يقول إن التخلى عن وجهة النظر العقلية فى الأخلاق ، ورفض الالتجاء إلى القانون فى نقائه المجرد ، يؤدى إلى تغير أحكامنا على الأفعال وفاقا لحزب من يأتيها وتبعا لقوميته ، ويصبح احترام القواعد المقررة والمعاهدات والعقود وإرادات الأمم وحق الشعوب فى التصرف ، واجبا فى عرف البعض دون البعض ، وتتغير دلالات العدوان والغزو والاغتصاب وتختلف عند الغالب والمغلوب ، وتصبح قيم الأفعال نسبية تتغير بتغير الظروف والأحوال !

---

مصادر الفصل :

بالإضافة إلى ما ذكر منها فى هوامش الفصل وما ورد منها فى قائمة المصادر العامة فى آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

Kant, Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals. Critical Examination of Practical Reason

(both trans. by T.K. Abbott, in Kant's Theory of Ethics)

وإلى جانب ترجمة Paton لأولها — وقد ذكرت فى هوامش الفصل واعتمدنا كثيرا على تحليلاته — ينظر كتاب W.D. Ross فى تحليل الكتاب السالف تحت عنوان :

Kant's Ethical Theory, 1954.

ومنذ بضعة أشهر من طبعتنا الثانية ظهرت فى شهر واحد ترجمتان لهذا الكتاب ، إحداهما للدكتور محمد فتحى الشنيطى والثانية للدكتور عبد الغفار مكاوى

وأعظم من كتب فى الإنجليزية من المعاصرين عن فلسفة كانط الأخلاقية هو H. J. Paton أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة اكسفورد ، وإلى جانب ترجمته السالفة الذكر لكتاب تدعيم ميتافيزيقا الأخلاق يقرأ له :

The Good Will

The Categorical imperative

In Defence of Reason

Kant's Metaphysic of Experience

ويمكن الاطلاع على :

A. D Lindsay, Kant

N. Clarke, Introduction to Kant's Philosophy

F. Paulsen, Kant (Eng. trans.)

J. W. Scott, Kant on the Moral Life

Broad, Five Types of Ethical Theory

G. C. Field, Introduction to Ethical Theory

( فيه يقارن المؤلف بين مذهب أرسطو ومذهب كانط ) .

R. Le Senne, (1) Le Devoir, 1950 2e ed.
(2) Traitè de Morale Générale 3e ed, 1949.

V. Jankélevitch, Traitè des Vertus, 1949

# الفصل الخامس

## المثاليـــة المحدثة

نشأة المثالية المحدثة وتطورها (ا) من فلسفة جرين الاخلاقية — (ب) من فلسفة برادلى الأخلاقية — المثالية المحدثة — أهم مقومات المثالية المحدثة

### نشأة المثالية المحدثة وتطورها[1] :

بلغت المثالية الخلقية أوجها فى فلسفة كانط إبان القرن الثامن عشر ، وقد رأينا أن مذاهب سابقية ومعاصريه — حتى من الحدسيين والعقليين — لم تصادف عنده قبولا ، وأنه أنشأ مذهباً توخى فيه أن يضع للأخلاق قانوناً كلياً ضرورياً ، لا يرتد إلى الوجدان ولا يستقى من التجربة ولكنه يستند إلى العقل ، ويكون عاماً مطلقاً غير مقيد ولا مشروط بغاية تقوم خارجه ، فأوجب بهذا أن يطاع مبدأ الواجب لذاته دون نظر إلى نتائجه أوجزاءاته ، وأصبحت سلطة القانون باطنية ذاتية وليست مفروضة من الخارج . . . إلى آخر ما قلناه فى شرح مذهبه .

وقدر لهذا العملاق أن يسيطر على الفلسفة التى تلته ويؤثر فى أعلامها تأثيراً بالغاً ، ولم تتحرر الفلسفة من نفوذه إلا منذ عهد قريب ، وتولى إذاعة فلسفته تلامذته من أمثال « فشته » + ١٨١٤ وشلنج + ١٨٥٤ وهيجل + ١٨٣١ وكان الأخير أقواهم نفوذاً ، فأدركت المثالية الكانتية على يدهم تعديلات ضاق بها دعاة المذهب النقدى الجديد New Criticism ممن طالبوا بالرجوع إلى أصول الفلسفة الكانتية فى وضعها الأول . . .

(١) عولنا فى تأريخها خاصة على رودلف ميتس R. Metz, Hundred Years of British Philosophy, Part II

وعبرت الكانتية حدود ألمانيا إلى فرنسا وانجلترا وغيرهما من الدول الأوربية ، وكانت إنجلترا مرتعاً خصيباً للمذاهب التجريبية فى مختلف مجالات المعرفة البشرية ، ومع هذا كانت أصلح تربة لنمو المثالية الألمانية وإثمارها ، ولهذا رأينا أن نقف عندها للإبانة عن التطورات التى أدركت هذه المثالية على يد الإنجليز :

برغم ما رويناه عن المثالية عند بعض مفكرى الإنجليز منذ القرن السابع عشر ، يرى جمهرة المؤرخين أن المثالية المحدثة فى انجلترا قد صدرت عن فلسفة الألمان الممتدة من كانط إلى هيجل وليست امتداداً لتراث إنجليزى سابق ، فهى سلعة مستوردة برغم ما طرأ عليها فى الأرض الجديدة من تغيرات .

لم تكن إنجلترا بحكم نزعتها الحسية مهيأة لهذا الغزو الأجنبى ، ولكن ظروفاً جديدة قد هيأت الأذهان لقبوله ، منها ظهور الشعر الرومانتيكى منذ النصف الأول من القرن الماضى — كما بدا عند شيلى Shelley وكيتس Keats وورد زويرث + ١٨٥٠ Wordsworth وكولريدج + ١٨٣٤ Coleridge وغيرهم ممن أثاروا الضيق بالتفكير العتيق الموروث ، ومهدوا لظهور نظرة جديدة للحياة ، وكان أقواهم تأثيراً فى هذا الصدد كولريدج الذى تأثر بفلسفة باركلى + ١٧٥٣ Berkley وسبينوزا + ١٦٧٧ Spinoza وأفلاطون + ٣٤٨ Plato وافتتن بفلسفة كانط وشلنج وفشته وهيجل وجوته وشيلر ومن إليهم ، وتصدى لمقاومة النزعة التجريبية عند بنتام وشيعته ، وأدخل إلى الفلسفة الإنجليزية روحاً جديدة لا تنسق مع النزعة السائدة ، وبفضله اقتحمت الفلسفة الألمانية لأول مرة إطار التفكير الإنجليزى الجامد ، ولا سيما بعد أن واصل نشر تراثه فى صورة منهجية تلميذه جوزيف هنرى جرين + ١٨٦٣ Green .

وعلى يد توماس كارلايل + ١٨٨١ Carlyle — الذى أسهم مع كولريدج

فى إنشاء الرومانتيكية الإنجليزية Romanticism — كان التحول الذهنى الذى هيأ الأرض للبذرة الجديدة ، والتسليم بالقيم الروحية للأدب والفكر الألمانى ، فكان الجسر الحى الذى يصل بين ثقافة الألمان وثقافة الإنجليز ، وإن كان قد تبنى من المثالية الألمانية ناحيتها العملية والدينية على وجه أخص ؛ ويشبهه فى أمريكا إميرسون + ١٨٨٢ R.W. Emerson الذى كان له تأثير بالغ فى التفكير الإنجليزى ، وفى اسكتلندة أنشأ وليم هاملتون + ١٨٥٦ Hamilton مذهبا قريب الشبه من مذهب كانط ، وكان — مع مدرسته — واسع الاطلاع على فلسفة الألمان ، وله فضله فى إخراج الفلسفة الإنجليزية من عزلتها ، وإدخال روافد جديدة من الفكر الدخيل المعاصر إلى أرضها ، وبرغم أنه لم يوفق إلى فهم الفلسفة الكانتية حاول أن يوفق بينها وبين الفكر الاسكتلندى ، ومن أجل هذا عاب « سترلنج » + ١٩٠٩ Sterling سطحيته وسوء فهمه لفلسفة كانط .

ومن هذا نرى أن المثالية المحدثة عند الإنجليز قد مهدت لها تيارات أدبية ، ودعت إليها قلة من الفلاسفة يعيشون فى عزلة ، ولكن الذى هيأ الأذهان لقبولها عاملان أساسيان : أولهما ترحيب الأوساط الدينية بالنزعة الفلسفية الجديدة ، وثانيهما اهتمام الجامعات القديمة بالدراسات الكلاسيكية :

أما عن العامل الأول فإن النزاع بين الدين والفلسفة قد اشتد فى إنجلترا إبان النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، بعد أن ظهرت نظرية التطور ونشطت الروح المادية ، فتصدى اللاهوت لمقاومتها متذرعا بأسلحة فلسفية ، ولم تكن الفلسفة القومية التجريبية تصلح فى هذا الصراع ، فاستعان اللاهوت بمثالية الفلسفة الوافدة من ألمانيا فى مناهضة اللاأدرية Agnosticism ومقاومة النزعة الطبيعية Naturalism ومحاربة اللامبالاة Indifference بالدين ، فكانت الفلسفة فى هذه المرحلة عند رواد هذه المثالية — من سترلنج وجرين ووالاس والأخوين كيرد ( أدورد + ١٩٠٨ وجون + ١٨٩٨ ) ، كانت

الفلسفة عند هؤلاء تأييدا للدين وذودا عن حماه ، وكان هذا أقوى البواعث التى مكنت للحركة الجديدة ، وإن ضعف بنموها ، حتى كاد يختفى عند المتأخرين من أتباعها — من أمثال فرنسيس هربرت برادلى + ١٩٢٤ Bradley وبوزانكيت + ١٩٢٣ B Bozanquet بل تحول إلى ضده عند ماكتجارت + J. M. E. Mctaggart ١٩٢٥

وأما عن العامل الثانى فإن جامعتى اكسفورد وكمبردج كانتا تعتزان بالروح الإنسانية وتهتمان بتراث الفكر اليونانى — ولا سيما فلسفة أفلاطون وأرسطو — وكان أكبر ممثلى هذا الاتجاه بنيامين چويت + ١٨٩٣ B. Jowett وهو الذى قضى أكثر من نصف قرن فى التدريس فى جامعة أكسفورد وحدها ، ولا تزال ترجمته لمحاورات أفلاطون خير الترجمات ، وفى مقدماته لها يبدو تأثره البالغ بمثالية الألمان ، والمعروف أن بين مثالية الألمان ومثالية اليونان صلات رحم وقربى ، وقد أخذت أكسفورد تنزع إلى النفور من النزعة الحسية التى ضيقت أفق التفكير الإنجليزى ، وتميل إلى الاتصال بمجرى الفلسفة الأوربية ، فكان ابتعاث الأفلاطونية مركز جذب للتيارات الفلسفية الوافدة من ألمانيا ، والتقى التياران فى أكسفورد وسارا فى مجرى واحد فى فلسفة « چويت » ومن تابعه ، لأنه كان أول وسيط للفكر الألمانى فى أكسفورد التى أضحت بعد ذلك معقل المثالية المحدثة عند الإنجليز ، وكان من كبار أتباع مدرسته ، جرين وادورد كيرد ونتلشيپ + ١٨٩٢ R. L. Nettleship فكان أول رائد حقيقى أدخل الروح الفلسفية التى نشأت فى ظلها المثالية المحدثة .

واستمرت مرحلة الإعداد للحركة الجديدة فترة غير قصيرة ، ونضجت الحركة بعد ذلك فى مؤلفات سترلنج وجرين ووالاس وبرادلى وكيرد ، وفى مجلة تعد أهم المجلات الفلسفية هى مجلة « العقل » Mind التى صدرت عام ١٨٧٦ وازدادت الحركة نضجا فى العقد التاسع من القرن الماضى بظهور

مجموعة مؤلفات فى مقدمتها كتاب چون كيرد « فلسفة الدين » ( ١٨٨٠ ) وكتاب جرين « التمهيد لعلم الأخلاق » ١٨٨٣ وكتاب ادورد كيرد « فلسفة كانط النقدية » وكتاب مقالات فى النقد الفلسفى ( ١٨٨٣ ) وقد شارك فى وضعه فى صورة بيان مشترك عن المثالية المحدثة أندرو ست + ١٩٣١ Andrew Seth[1] وهولدين + ١٩٢٨ R. B. Holdane وبوزانكيت وسورلى + ١٩٣٥ W. R. Sorley وريتشى + ١٩٠٣ D. G. Ritchie وكان غرض هذه المجموعة — فيما أشار ادورد كيرد فى تصديره — أن يثبتوا أن طريق البحث الفلسفى هو الطريق الذى شقه كانط وكان هيجل أكبر من أسهموا فى متابعته ، مع الرغبة فى أن يضيفوا إلى فلسفة كانط وهيجل تعبيرا وتطبيقا جديدين ، وأن يفسروا لقرائهم كيف يمكن أن تطبق قواعد الفلسفة المثالية على مشكلات العلم والأخلاق والدين ، وبهذا اتسعت آفاق المثالية الألمانية فى وطنها الجديد واستوعبت كل ميادين البحث الفلسفى من نظرية المعرفة إلى مناهج البحث وفلسفة التاريخ وعلم الجمال وغير ذلك .

وقد ظهر أهم ما حققته هذه المدرسة فى جامعة اكسفورد التى أصبحت معقل الحركة الجديدة ، ومنها تخرج أكثر الذين تشيعوا بفلسفة كانط وهيجل وعُينوا بهيئات التدريس فى مختلف الجامعات البريطانية ، فى مقدمتها جامعة جلاسجو التى أنعش الفلسفة المثالية بها ادوارد كيرد وشقيقه چون ، ووالاس وبرادلى بعد ذلك ، وقد نشطت بها حركة تميزت باستقلال ذهنى سافر ، وشغل كرسى الأستاذية فى جامعة سانت أندروز « ريتشى » + ١٩٠٣ D. G. Richie وفى جامعـــة برمنجهام مويرهيد + ١٩٤٠ J. H. Muirhead ، ومكنزى + ١٩٣٥ J. S. Mackenzie الذى شغل كرسى الأستاذية فى جامعة كرديف وهنرى چونس + ١٩٢٢ فى جامعة سانت اندروز ، وچيمس بلاك بيلى J. B. Baillie فى جامعة ابردين ... الخ

---

( ١ ) غير اسمه إلى پرنجل — پاتيسون Pringle - Pattison لكى يتاح له أن يرث ضيعة !

وسيطرت المثالية على الفكر الفلسفى فى شتى الجامعات ، وكانت مظهراً لتحول وتوجيه جديد لم يعرف تاريخ الفكر الإنجليزى له نظيرا .

ولم يكن رواد هذه المثالية مجرد نقلة أو شراح ، بل زادوا فحوزوا فيما نقلوا وأضافوا جديدا ووسعوا مضمونه وهيأوا الطريق إلى مرحلة نقد بناء حطم صور التفكير القديم وأتاح للعقل الإنجليزى أن يحلق فى أجواء جديدة لم يعهدها من قبل ، فإذا أشرف القرن التاسع عشر على نهايته كانت المثالية المحدثة تحتل مكان الصدارة من الفكر الفلسفى بغير منازع ، واختفى خصومها من أتباع مذهب ترابط المعانى Associationism ومذهب الحس المشترك Common Sense والفلسفة النفعية والاتجاه الحسى Sensationalism كما اختفى أشياع اللاأدرية والنزعة الداروينية والتطورية وسائر صور التفكير القديم ، سقط أتباعها فى ميدان الصراع مع أتباع الحركة الجديدة .

ولكن المثالية قد واجهت منذ مطلع القرن العشرين خصمين جديدين ، أولهما مثلته الواقعية الجديدة ، وثانيهما بدا فى الفلسفة العملية ( البرجماتية ) وكانت كلتاهما على اتصال بالعلوم الطبيعية التى كانت مثار الاهتمام والتقدير ، وعلى يد أتباعهما فقدت المثالية مكان الصدارة ، بل أخذت فى التدهور بموت أقوى أتباعها — بوزانكيت ١٩٢٣ وبرادلى ١٩٢٤ وماكتجارت ١٩٢٥ وهولدين ١٩٢٨ وپرنجل پاتيسون ١٩٣١ وسورلى + ١٩٣٥ ومكنزى فى نفس العام . . . وهكذا كاد يسدل الستار على أعظم حركة اقترن فيها الذهن الإنجليزى بالذهن الألمانى ممثلا فى كانط وهيجل ، فكانت ثورة عارمة وتجديدا فكريا خصبا لا يزال حيا كقوة دافعة مثمرة فى فلسفة تسود انجلترا اليوم وتخاصم المثالية خصاما شديدا(١) .

(١) فى الوقت الذى أخذت فيه النزعات التجريبية فى انجلترا تميل الى الغروب ، بموت أئمتها — من جون ستورت مل + ١٨٧٣ إلى هربرت سپنسر ١٩٠٣ — بدأت تستيقظ المثالية عند جرين + ١٨٨٢ وكيرد + ١٩٠٨ وسترلنج ١٩٠٩ — فلما أخذت المثالية تضعف فى العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين ، همت باليقظة النزعات التجريبية القومية من جديد ، بدأت بدعوة « ڤتجنشتاين + ١٩٥١ Wittgenstein لفلسفة التحليل عام ١٩٢٢ وتألفت —

وفى الفترة التى سيطرت فيها الفلسفة المثالية على التفكير الإنجليزى، وقوضت مذاهبه القومية ، مكنت طائفة من المثاليين لفلسفة الأخلاق المثالية ، بعد أن أزاحت من طريقها اتجاهات الواقعيين من أصحاب النزعات التجريبية من الأخلاقيين ، وكان فى مقدمة هؤلاء : توماس هل جرين + ١٨٨٢ ( جامعة اكسفورد ) وجون هنرى مويرهيد + ١٩٤٠ ( جامعة برمنجهام ). وجون ستورث مكنزى + ١٩٣٥ ( جامعة كرديف ) وفرنسيس هربرت برادلى + ١٩٢٤ ( أكسفورد ) وجيمس ست + ١٩٢٤ ( جامعة أدنبره ). ووليم ريتشى سورلى + ١٩٣٥ ( الأستاذ بجامعات كارديف وابردين. وكمبردج ) وهيستنجز رشدال + ١٩٢٤ ( اكسفورد ) وأغرقوا قراء الإنجليزية بطائفة من مؤلفاتهم فى فلسفة الأخلاق المثالية(١) :

= حولها مدرسة التحليل ( مور ورسل وبروفس وشلنج ) وهاجرت الوضعية المنطقية من ڤينا إلى انجلترا وتزعم الدعوة لها الأستاذ آير A. Ayer وسرعان ما استردت النزعات القومية سيادتها.

( ١ ) أهم المؤلفات التى صدرت فى انجلترا عن أصحاب المثالية المحدثة أواخر القرن ١٩ وأوائل القرن ٢٠ وقد ذكرت أمامها سنة أولى طبعاتها — مع إغفال السنوات التى أعيدت فيها طبعات هذه الكتب :

Th. H. Green, Prolegomena to Ethics, 1883

J. H. Muirhead, The Elements of Ethics, 1892

J. S. Mackenzie, (1) Manual of Ethics, 1893
(2) Ultimate Values in the light of Contemporary Thought, 1924

James Seth, (1) A Study of Ethical Principles, 1894
(2) Freedom as Ethical Postulate, 1891

W. R. Sorley, (1) Recent Tendencies in Ethics, 1904
(2) Ethics of Naturalism, 1885
(3) Moral Life & Moral Worth, 1911
(4) Maral Value & the Idea of Good, 1918

H. Rashdall, (1) The Theory of Good & Evil, 2 vols, 1907
(2) The Problem af Evil, 1912
(3) Ethics, 1913
(4) Is Conscience an Emotion, 1914
(5) Ideas & Ideals, 1928

وقد تأثر بالحركة الجديدة كثيرون من دعاة التجريبية الإنجليزية العتيدة ، وفى مقدمة هؤلاء چون ستورت مل + ١٨٧٣ هنرى سدچويك + ١٩٠٠ Sidgwick فأما أولها فقد تلقى النفعية الحسية عن « بنتام » و « چيمس مل » ولكنه اتصل بمثالية الألمان عن طريق شراحها من الإنجليز والفرنسيين ، وخضع لتأثيرها حتى أصابته أزمة نفسية فى خريف عام ١٨٢٦ أدرك خلالها ضيق المذهب النفعى وضرورة العمل على تعديله كما عرفنا من قبل(١) وإذا كان مل قد اقترب من مذهب العقليين مُقَنَّعاً متنكرا ، فان سدچويك قد حاول واعيا أن يجمع بين الحسية والحدسية العقلية علانية فى مذهبه النفعى الحدسى(٢) .

كان أكبر أئمة المثالية الأخلاقية المحدثة من أتباع هذه الحركة الجديدة توماس هل جرين وفرنسيس هربرت برادلى ، وچون ستورث مكنزى ، وچون هنرى موبرهيد ، وچيمس سث ، ووليم ريتشى وسورلى ومن إليهم ، فلنقف قليلا عند نموذج غلبت على تفكيره الأخلاقى مثالية كانط — هو جرين — ونموذج ثان شاعت فى مثاليته الأخلاقية فلسفة هيجل — هو برادلى — ونشير موجزين إلى أن ادورد كيرد قد كان له تأثيره فى بعض أئمة المثالية المحدثة وفى مقدمتهم مكنزى وموبرهيد .

## (أ) من فلسفة جرين الأخلاقية :

على يده أخذت المثاليـــة الألمانية تنشر رسالتها الانجلوسكسونية ، وتستقر فى وطنها الثانى الذى كان يصدف فى عنف عن مؤثرات الفكر الدخيلة ، ففتح جرين هذه الجبهة العاتية وأتاح غزو الأفكار الجديدة

---

(١) انظر كتابنا : چون ستورت مل ص ١٠٨ وما بعدها وكتابنا مذهب المنفعة العامة ص ١٣٦ وما بعدها ، وصفحة ٢٠٠ — ١ من هذا الكتاب .

(٢) انظر كتابنا مذهب المنفعة العامة فى الفصل الثالث من الباب الثالث ص ٢٣٦ وما بعدها .

لأرضها ، وقد استلهم بنيامين جويت الذى وجهه إلى مثالية كانط وهيجل ، فنزع إلى النهوض بتجربة جديدة خلاقة يشكل فيها كل ما يتلقاه من الفكر الدخيل وينشئه خلقا جديدا ، ولم يكن ذلك بميسور دون تقويض المذاهب القومية القديمة التى تعوق قيام البناء الجديد ، ومن هنا كانت رسالته تقويضاً للمذاهب القديمة وتمهيدا لفكر مثالى جديد نضج على يد برادلى وبوزانكيت وماكتجارت ومن إليهم ، فكانت فلسفته فصلا جديدا فى تاريخ الفلسفة الإنجليزية ، استمد بعض عناصره من أفلاطون وأرسطو فصاعدا إلى كانط وهيجل ، ولكنه يدين فى فلسفته الأخلاقية إلى كانط بوجه أخص فكان كثيرا ما يبدأ ويبنى على أساس مسلمات كانتية ، بل كثيرا ما كان ينتهى إلى ما انتهى إليه كانط أو ما يقارب ما انتهى إليه ، وإن كان قد قرأ كانط بمنظار هيجلى .

خاصم جرين نزعة الحسيين من الطبيعيين والنفعيين ومن إليهم من التجريبيين ، وقوض الأخلاق التى ترتد إلى وجدان اللذة ، لأن حصر غاية الإنسان فى طلب اللذة وتجنب الألم ، يعوق تحقيق المثل الأخلاقى الأعلى ، بل إن اللذة لا تصبح لها دلالة أخلاقية إلا إذا اتصلت بوعى يدركها فترتفع بذلك إلى مستوى أرفع ، وتصبح عنصرا من عناصر الحياة الأخلاقية ، وإضافة لذة إلى لذة ، أو المقارنة بين مقدار كل منهما والآخر ، عمل مستحيل من ناحية ، وغير ذى معنى من ناحية أخرى ، فمذهب اللذة ( أو المنفعة ) غير مقنع من الناحية النظرية ، وخطير فى نتائجه من الناحية العملية .

وبرغم هـــذا النقد الهدام يوافق جرين على مصادرة بنتام التى تقول بضرورة العمل لتحقيق أوفى قدر من السعاد لأكبر عددة من الناس ، لأن هذا عنده يهدم الفوارق الطبقية وينمى الحاسة الاجتماعية ... هذه ردة إلى مذهب حاربه فى عنف ! لعل مردها إلى أن معاصره چون ستورت مل

أكبر دعاة التجريبية فى عصره قد ارتفع بفكرة المنفعة حتى حررها من الأنانية الصارخة ، وأبدى من الميول الاجتماعية والنزعات الإنسانية ما قرب نفعيته من مثالية الحركة الجديدة ، على أن هذا الرد يشهد — على أى حال — بأن جرين لم يتحرر كل التحرر من تراث الماضى الذى شاد فلسفته على أنقاضه .

وشبيه بهذا ما يلاحظ فى فلسفته السياسية التى كانت امتدادا لمبادئه الأخلاقية ، حرص فيها على أن يؤكد أن الشخصية الخلقية لا تتحقق إلا فى المجتمع ومن ثناياه ، فأكد بهذا العامل الاجتماعى فى حياة الفرد الخلقية ، لكن هذا الذى تلقاه عن كانط وفشته لم يمنعه من الارتداد إلى النزعة الفردية المأثورة عن أهل وطنه ، فكفل للفرد استقلاله وحريته فى المجتمع الذى ينتمى إليه ويدين له بالولاء .

وقد صرح بأن الله كامن فى شعورنا بالمثل الأعلى الذى يقترن بإلزام يوجب علينا العمل على تحقيقه ، وجاهر بأن الأخلاقية لا تتحقق بإشباع جزء من طبيعتنا — حسيا كان أو عقليا — بل تتحقق عنده بإرضاء طبيعتنا كلها — وهذا هو تحقيق الذات — ولم يرضه تفسير التجريبيين والتطوريين لهذه الطبيعة ، لأن تفسيرهم قد هبط بقيمة الحياة الإنسانية ، وعجز عن تفسير الحاسة الخلقية أو الشعور بالتبعة ، ومن هنا جاء اهتمامه بإعادة النظر فى تفسير الطبيعة الإنسانية واستعداداتها ، ورأى أن تفسيرها الحقيقى مرهون بالوقوف على حقيقة الشعور الإنسانى ، وهو عنده شعور بالذات (العاقلة) فانتهى بهذا إلى إقرار العالم الروحى الذى يرتد إلى علة مطلقة أزلية هى الله ؛ وصرح بأن فى الإنسان حظا من العقل الإلهى هو أصل الدين والأخلاق ، وأساس الاعتقاد فى خلود الروح .

إن العنصر الجوهرى فى طبيعة الإنسان هو العنصر العقلى أو الروحى الكامن فى جبلته ، والإنسان شأنه شأن الحيوان ؛ فيه شهوات وإحساسات

وصور عقلية ، ولكنه يتميز من الحيوان بأنه وُهب عقلا بفضله تهذبت شهوات الإنسان وإحساساته ، فأصبحت شهواته appetites تنطوى على شعور بغاية ، وبهذا تحولت إلى رغبات ، كما أن إحساساته sensations أصبحت بفضل العقل تتضمن فى وضوح عنصر المعرفة ، ومن أجل هذا تحولت إلى إدراكات حسية (perceptions) ومرجع الأمر فى كل هذا إلى أن الإنسان كائن ناطق روحى شاعر بذاته .

ودلالة الحياة الخلقية تقوم فى الجهد المتصل الذى تبذله على الدوام لإظهار طبيعتنا العاقلة الروحية الشاعرة بذاتها ، والكشف عنها واضحة فى أكمل صورها ما استطعنا إلى ذلك سبيلا ، فإن ماهية الإنسان تقوم فى طبيعته العاقلة وليس فى الجانب المشترك بينه وبين الحيوان ؛ والحياة الخلقية عند جرين تفسر بالغاية التى تهدف إليها ، ولما كنا لم نبلغ بعد هذه الغاية ، تعذر علينا تفسير الحياة الخلقية ، وإن كنا نستطيع مع هذا أن نرى الطريق الذى سلكته طبيعتنا العاقلة فى تطورها ، والاتجاه الذى ينبغى أن نسلكه لنزيد من هذا التطور .

وقد تابع جرين سابقيه من المثاليين الذين تصوروا الكون تطوراً روحياً بلغ أوجه فى حياة الإنسان ، ورأوا أن غاية السلوك الإنسانى تبدو فى أكمل تحقيق لطبيعته الروحية ، وفسروا التاريخ باعتباره عملية انبعاث وتصاعد تدريجى نحو تحقيق أصدق صور الشعور بالنفس وأكملها ، ولا يمكن أن يتحقق هذا بمحبة الذات الفردية بل يتحقق باقتران خير الفرد بخير المجموع ، على اعتبار أن كل فرد له مكانه ووظيفته فى نظام اجتماعى يقصد واعياً إلى تحقيق إنسانية كاملة ، ومن ثم يخطئ من يفكر فى نفسه كفرد مُنْعزل ينشد خيره مستقلا عن خير الآخرين ، بل يجب أن ينصب تفكيرنا على أنفسنا باعتبارنا أعضاء فى نظام اجتماعى يهدف إلى تحقيق أكمل صورة من صور الوجود الإنسانى ، وعندئذ يصبح واجب كل فرد أن يعمل لخدمة النظام

الاجتماعى الذى يعتبر أحد مقوماته ، مساهماً بنصيبه – ولو كان ضئيلا – فى تقدم النظام الذى يتعلق به ، وسعادته الحقة تقوم فى ذلك وليس فى مجرد الاستمتاع باللذة الفردية ، والسعادة التى نتصورها على هذا النحو تقوم فى طاعة الإنسان لأوامر القانون ، وليس هذا القانون من وضع الدولة ، بل ليس قانوناً باطنياً بالمعنى الذى ذهب إليه كانط فى أمره المطلق ، إنما هو القانون الذى يشكله بالتدريج تطور وعى المجموع فى جهوده التى يبذلها لتحقيق أسمى نوع من الكمال تستطيعه الطبيعة البشرية .

هكذا بدت فكرة تحقق الذات Sel-realization خلال الشعور الاجتماعى نحو غاية أخلاقية ، وأصبحت السعادة تقوم فى أداء الفرد لوظيفته الملائمة فى مجتمع منظم . . . إلى آخر هذا التصور الهيجيلى الذى أثر فى جرين وبرادلى ومن إليهما من دعاة المثالية المحدثة .

كان « كيرد » يقول بتحقيق الذات خلال تضحية الذات ، تفادياً للنزعة الفردية وقضاءً على الأنانية ، تُضحى النفس الصغرى أو الذات الفردية فى سبيل الذات الكبرى Comprehensive وهى التى تتضمن القيم السامية العليا ، واتفق جرين مع غيره من المثاليين فى محاربة الفردية والأنانية والقول بتحقيق الذات الصادقة ، فقال إن الإنسان يتصرف وفاقاً لطريقة يألفها هى عالمه الذى يعيش فيه ؛ وهى تتراوح بين متعة حيوانية خالصة ومبدأ عقلى يجرى بمقتضى الحكمة والتبصر ؛ والطريقة التى يألفها الإنسان تكوّن خلقه أو نفسه ، فإذا انساق إنسان أمام دافع مفاجئ أو إغراء غير متوقع إلى تصرف لا يلائم خلقه الذى تطبّع به قال إنه لم يكن نفسه حين أقدم على هذا التصرف – أى أنه تجاوز طبيعته – وأنه لا يحمل تبعة ما فعل ! وكلما كبرت به السن تحجر على ما ألف وارتاح له ، ومع هذا يشعر الإنسان أحياناً بأن سلوكه الذى ألفه واعتاده لا يرضيه ، ويدرك تحت تأثير وخزات ضميره عالماً أسمى من العالم الذى يعيش فيه وأنبل ، ويتبين أن سلوكه الذى اعتاده لا يوائم نفسه الحقيقة ،

فينزع إلى التخلى عنه إلى عالم مثالى يحن إلى الحياة فيه بحكمة وتبصر ، ذلك هو عالم النفس الناطقة ، ومثل هذه الحياة المثالية تقتضى الإنسان أن يفهم العالم الذى يعيش فيه ويدرك فيه علاقته به ومكانه منه ، وأن يجرى سلوكه وفاقاً لهذا الفهم بحيث يبدو على اتساق معه ، وليس ذلك بالأمر الهين اليسير ، فإن كل ما يستطيعه الإنسان هو أن يعمل على ترقية هذا الفهم تدريجياً وأن يخضع سلوكه له بحيث يبدو على غير تناقض معه ، بهذا يكون نفسه بأسمى معنى يحمله هذا التعبير .

وفى ضوء هذا نستطيع أن نفهم مغزى المبدأ الكانتى الذى قضى بأن يكون الإنسان على اتساق مع نفسه ، بحيث يستطيع أن يعمم سلوكه الأخلاقى بغير تناقض . ولكن هذا القانون يزودنا بصورة من غير مادة — كما قلنا من قبل ، إن كانط قد أخطأ حين أدرك العقل فى صورة مجردة خالصة ، فانتهى إلى تصور العقل متعارضاً مع رغبات الإنسان وميوله ، أما جرين فإنه يجاهر بأن العقل ينتمى إلى العالم الذى يقوم بتفسيره ، ويقول إن عالم الاستبصار العاقل — العالم المثالى — يتجلى فيه العالم كله بما فيه رغباتنا وميولنا فى علاقاتها الصحيحة بغيرها من عناصر طبيعتنا ، وإذا كانت القذارة مادة وضعت فى غير مكانها الملائم لها ، فالشر رغبة أسىء وضعها فى مكانها .

وفى ضوء هذا نستطيع أن نفهم المعنى الصحيح لمبدأ السعادة ، لقد أخطأ الذين تصوروها مجرد إشباع لكل رغبة على حدة ( أتباع مذهب اللذة الفردية ) كما أخطأ الذين ظنوا وهماً أنها تتمثل فى إشباع أكبر مقدار ممكن من الرغبات ( دعاة المنفعة العامة من أمثال بنتام ) إن غاية السلوك الإنسانى تقوم فى تنظيم الرغبة وتنسيقها Systematisation بحيث تحتل مكانها الملائم لها دون أن تتجاوزه ، وبهذا يكون أصح معنى للسعادة مميزة من اللذات المؤقتة أنها تقوم فى الشعور الذى يقترن بالتنظيم المشار إليه ، فهى وجدان يقترن باتساق العناصر المختلفة فى طبيعتنا بحيث تنسجم فى وحدة مثالية ، إن السعادة بهذا المعنى ليست

الغاية التى يهدف إليها سلوكنا ولكنها عنصر ضرورى وملازم لتحقيق هذه الغاية ، ولعل سپينوزا قد أراد هذا حين قال إن السعادة ليست جزاء الفضيلة بل هى الفضيلة نفسها .

وإذا جاز اعتبار المثل الأعلى أمراً وجب النظر إليه على أنه أمر غير مفروض علينا من خارج ، إنه صوت النفس الصادقة ( الناطقة ) فينا يصدر أحكامه على النفس كما تبدو أثناء تطورها ، والضمير من هذه الناحية هو الشعور بأننا لسنا أنفسنا ، وبهذا لا يبدو الواجب فارغا لا يحمل معنى ، لأنه مرتبط بفحوى الحياة الواقعية ، وهكذا يتصل المبدأ الخلقى بالحياة العملية ، وتزول عن المبدأ الكانتى صوريته التى تباعد بينه وبين عالم التجربة[1] .

وبروح مشبعة بفلسفة كانط أكد جرين قيمة الفرد المطلقة ، ودعا إلى المساواة والإخاء بين كافة الناس ، إذ ليس من حق إنسان أن يعمل على تحقيق خير له أو لغيره بوسائل قد تضر بخير الآخرين ، وفى ضوء هذا يتعين على كل إنسان أن يعامل الإنسان على الدوام فى كل فرد بوصفه غاية فى ذاته ، وليس وسيلة إلى غاية تقوم وراءها ، فإن تحقيق الخير الصحيح مستحيل ما لم يكن لكل فرد كيانه الذى يتعين على كل فرد آخر أن يعترف به ويتوخى احترامه . . . ويجاهر جرين بأن المثل الأخلاقى الأعلى قد أحسنت التعبير عنه المثالية الألمانية الحديثة ، ولكنه ينحدر بجذوره إلى فلسفة أفلاطون وأرسطو ، ومع تقديره لفلسفة اليونان صرح بأن المسيحية حين دعت إلى المساواة والإخاء بين البشر قد وسعت نطاق الأخلاق ودفعت بها إلى تقدم لا يخفى .

وهكذا شدا جرين فى فلسفة الأخلاق نغما لم تسمعه بلاده من قبل ، وكان من قوة الشخصية وسمو النفس ونُبْل الخلق بحيث أصبح طاقة خلاقة ومصدر قوة روحية فعالة ، ولكن وفاته المبكرة — فى السادسة والأربعين

(1) Mackenzie, op. cit., p. 248 ff.

من عمره — ومن غير أن يصدر فى حياته مؤلفاً مسهباً ؛ كانت صدمة عنيفة للحركة الجديدة وروادها من أقرانه ومحبيه(١) .

( ب ) صور فلسفة برادلى الأخلاقية :

أخذت المثالية تنضج على يديه بعد جهود أسلافه من الرواد — من أمثال جرين وكيرد — فكان أول من وضع بذور مذهب جديد يلائم الأرض الجديدة ، فى أصالة فى التفكير يكاد لا يدانيه فيها أحد من فلاسفة بلاده ، ومع تأثره بفلسفة هيجل — وليس بكانط — كان يرفض أن يُعدّ هيجليا ، لأن ما تلقاه عن هيجل قد صهره فى بوتقة عقله ، وأضاف إليه الكثير من وحى تفكيره ، وبدا هذا حتى فى كتابه الذى أصدره مبكراً عام ١٨٧٦ تحت عنوان « دراسات أخلاقية » قبل أن ينشر كتاب جرين « التمهيد لعلم الأخلاق » بسبع سنوات — فكان أول كتاب كشف للإنجليز المثالية الأخلاقية عند الألمان ، وقد قال عنه « بوزانكيت » إن ظهوره يُعدّ عند الكثيرين منا حدثاً غيّر مجرى تاريخ الفلسفة الخلقية ، فقد أكد أن الفلسفة الألمانية هى الاتجاه الفكرى الوحيد الذى يستطيع أن يخرج التفكير الإنجليزى من عزلته الخطرة .

وقد نهض برادلى بهدم مقومات الفكر التجريبى السائد فى بلده ، وشاد على أنقاضه بناء مثالية جديدة ، استخدم أسلحة هيجلية فى تقويض مذاهب اللذة والمنفعة وغيرها من النزعات التجريبية الطبيعية ، لأن الأخلاق عنده تستهدف تحقق الذات واكتمالها ، وليست الذات حشداً

---

( ١ ) خير مصادر فلسفته الأخلاقية كتابه الذى نشر بعد وفاته بعام : Prolegomena to Ethics — وقد عرض لشرح مذهبه كثيرون فى مقدمتهم مكنزى وموير هيد وميتس وBrett فى مادة « جرين » فى Encyclopedia of Religion & Ethics و W. D. Lamont فى Introduction to Green's Moral Philosophy و A. Wolf فى Recent & Contemporary Philos. فى in "Outline of Modern Knowledge"

من العواطف والإرادات والإحساسات الجزئية ، ولكنها ذات كلية تعلو على الذات الجزئية .

ومع هذا لم يتابع المثالية الألمانية عن غير وعى وتبصّر ، بل رأى أنها لا تقل فى جمودها وتهافتها عن أكثر مذاهب الماديين جموداً وتهافتا ، لأن عظمة الكون البادية للعيان تبدو عند أتباع هذه المثالية مجرد خيال أو خداع ! وإذا كان قد قوض مذاهب اللذة والمنفعة فى فصل عقده فى كتابه السالف تحت عنوان « اللذة من أجل اللذة » فقد عقد فصلا آخر عن « الواجب من أجل الواجب » هاجم فيه مبدأ الواجب على النحو الذى صوّره عليه كانط ، فجاهر بأنه مبدأ صورى شكلى محض لا يصلح مرشداً لسلوك الإنسان ؛ وقصد من وراء نقده للمذاهب التجريبية والمثالية معاً أن يدعو إلى تحقيق الذات » فالفرد لا يعيش فى عزلة عن المجتمع ، إنه كائن اجتماعى يتعين عليه أن يعرف طبيعته داخل كلٍّ اجتماعى ، فقوض برادلى بهذه النزعة الفردية التى لازمت فلسفة الأخلاق عند الإنجليز ، وتخلص من الهوة التى أقامها كانط بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، وأوجب أن يكون المثل الأعلى ممكن التحقيق فى المجال الزمنى للوجود ، وبحيث يقترن تحقيقه بالرضا والارتياح ، وبهذا يختفى التوتر القائم بين الإلزام(١) والوجود الفعلى ، وبهذا تبدو الحياة الخلقية فى جو أرق وأرحم مما صوّره كانط ، ويقترن الحب بالواجب ، ويبدو معيار السلوك قائما فى المجتمع بعُرفه وقوانينه ونظمه ، وبهذا ارتدّ برادلى إلى تراث بلاده وأخضع الفرد لمعايير مجتمعه ، وإن رفض أن يحبس الفرد فى بيئته الاجتماعية ، وجعل مثاليته ترتكز على أسس اجتماعية وترتبط بالزواجر القومية .

وقد خالف « جرين » فى عقيدته فى الله فرفض رأيه فى النظر إلى الله كذات مُشَخَّصة ، ونزّهه عن كل معنى من معانى التشبيه ، وأنكر نسبة

---

(١) obligation وهو يتضمن الينبغية oughtness (ما ينبغى أن يكون) .

الخير إلى الله ، بل أنكر رأى كانط وجرين فى أن الخلود الذاتى أمر تقتضيه الحياة الخلقية ، وبهذا وبغيره آنشأ برادلى فلسفة خلقية تمد جذورها إلى مثالية الألمان ، ولكنها تنفرد بطابع إنجليزى مستقل .

صور تيارات المثالية الحديثة :

ذكرنا من دعاة المثالية المحدثة نموذجاً كانتياً وآخر هيجليا ، ونشير الآن إلى أن من هؤلاء من تابع إدورد كيرد — الذى كان بدوره هيجلياً — وأكبر هؤلاء : چون استورت مكنزى وچون هنرى مويرهيد ، فلنقف عند ثانيهما قليلا :

« يميزه » من أقرانه تأثره بفلسفة جرين فى تطبيق المثالية على مشكلات الحياة اليومية ، وقد أفضى به هذا إلى الانصراف عن دراسة فروع الفلسفة النظرية ، وإذا كان لم يوفق فى إضافة شىء أصيل إلى تراث المثالية فإنه كان بحق أكبر من صانوا تراث كيرد وجرين بوجه خاص ، وكان يميزه نزوعه إلى الاعتدال ، والتوسط بين الخلافات التى كانت تسيطر على التفكير الإنجليزى فى عصره ، فمن ذلك أنه رأى أن غاية الأفعال الخلقية ومقياس خيريتها عند أصحاب المذهب اللذى والنفعى هو اللذة أو المنفعة ، وأن مذهب السعادة Eudaemonism قد صحح هذا الوضع فجعل الخير الأقصى قائماً فى السعادة لا فى اللذة ، فهو ليس مجموعة من المشاعر والوجدانات يقوم كل منها مستقلا عن غيره ، ولكن هذه المشاعر تتجه إلى خدمة « كل » يفوق النفس الجزئية ويعلو عليها ، ولكن مذهب السعادة يعجز بدوره عن تزويدنا بحل للمشكلة الخلقية ؛ ويمضى « مويرهيد » إلى نقد المذهب الحدسى العقلى كما يبدو فى الأمر الكانتى المطلق ، ويأخذ عليه قصر الاهتمام على العنصر العاقل فى طبيعة البشر ، ويقول إن إقامة الأخلاقية على فعل الواجب لذاته تخضع الحياة الخلقية إلى قانون صورى مجرد خالص ، ومن ثم تسلبها كل ما هو قيم وحبيب إلى نفوسنا ، فالواجب لا يكون قط مبدأ مطلقا من

كل وجه ، لأنه يشير على الدوام إلى مصلحة إنسانية ، إن المثل الأعلى الذى يقوم على توجيه الأفعال الإنسانية عمدا على عكس رغباتنا ومصالحنا ، شبيه بالمثل الأعلى الذى يخلو من الشعور بالواجب والتبعة الأخلاقية ، كلاهما يدعو إلى النفور والاشمئزاز ، وهكذا رفض موير هيد مذاهب المنفعة والسعادة والواجب الصورى على السواء ، وعرف الأخلاقية بأنها طاعة الإنسان بمحض حريته لقانون شرعه الإنسان باعتباره وحدة شاعرة بذاتها وفرضه على سائر عناصر طبيعته .

وقد أتاحت له سماحته أن يخفف من حدة التعارض البادى فى تيارات الحركة المثالية ، وأن يساير أو يستوحى التيارات المضادة لها — كالبرجماتية والواقعية الجديدة — لأنه أوجب على المثالية أن تلائم بين نفسها وبين التفكير العلمى حتى تكفل لنفسها البقاء ، وزاد فتتبع « التراث الأفلاطونى فى الفلسفة الانجلوسكسونية » فى كتاب قيم يحمل هذا العنوان ، فأثبت — كما قلنا من قبل — أن إنجلترا كانت مهيأة للمثالية الدخيلة منذ زمن طويل :

وسار فى هذا التيار المعتدل من المثالية « چيمس ست » فجعل وظيفة الأخلاق وضع مثل أعلى يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى ، وفى دراسته لمبادئ الأخلاق عرض للتباين بين مذهب اللذة أو المنفعة عند أتباعه من الأبيقورية قديما والنفعيين حديثا ، ممن جعلوا معيار الأحكام الخلقية قائما فى وجدان اللذة ، وبين مذهب القانون العقلى المتزمت عند أتباعه من الرواقية قديما والحدسيين — من أمثال كانط حديثا ، ممن جعلوا معيار الأحكام قائما فى العقل وقد تجرد من الحساسية فى كل صورها ، ونفر « ست » من هذا التباين وقدم حلا وسطا فى مذهب سماه بمذهب السعادة Eudaemonism على النحو الذى بدا عند أفلاطون وأرسطو قديما ، وبطلر وهيجل حديثا ، فإذا كان شعار النفعيين هو إشباع الذات ، وشعار الحدسيين من أصحاب القانون العقلى الصارم هو تضحية الذات ، فإن شعار مذهبه الجديد هو

تحقق الذات التي تجمع بينهما في حرية تنسجم فيها كل القدرات ، وتعيش حياة أخلاقية يرتبط فيها المثالي بالواقعي ارتباطا عضويا .

وإلى مثل هذا مضى رواد المثالية الجديدة ممن أشرنا إليهم ، وبفضل جرين وكيرد وأتباعهما تمكنت المثالية الجديدة عند الكثيرين من فلاسفة الإنجليز المعاصرين ، على نحو ما أشرنا من قبل . وأكبر الذين يعملون على إحياء المثالية الألمانيه الكانتية في أيامنا الحاضرة ، « باتون » H. J. Paton أستاذ الفلسفة الخلقية الحالي بجامعة أكسفورد ، وقد وضع عن كانط مجموعة قيمة من المؤلفات تجلو غامضة وتحلل مذهبه[1] :

### أهم مقومات المثالية الحديثة :

نهضت المثالية الحديثة على أنقاض الاتجاهات الواقعية التي وهنت تحت ضربات الحركة الجديدة ، ومات أواخر القرن الماضي وفجر القرن الحاضر أئمة الدعوة إلى الفلسفة النفعية والنزعة التطورية والاتجاهات الطبيعية في الدراسات الإنسانية ، دون أن يتركوا وراءهم جيلا يقوى على حمايتها ويقوم على صيانة تراثها فتمكن أفراد المثالية الجديدة من تقويض هـذا التراث القومي وتطهير الأرض من جذوره ، وتلقيحها ببذور جديدة استوردوها من ألمانيا في أولى مراحل نضالهم على نحو ما أشرنا من قبل ، ولكنهم لم يقنعوا بأن يكونوا مجرد نقلة وشراح لهذا التراث الدخيل ، فتصدوا لنقده وتمحيصه والكشف عن وجوه النقص والتهافت فيه ، توطئة لإقامة بناء جديد فيه من

---

(١) من هذه الكتب : The Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy.

The Good will.

Kant's Metaphysics of Experience

The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals. (وهو ترجمة وتحليل دعائم ميتافيزيقا الأخلاق).

In Defence of Reason

وحى تفكيرهم أصالة وابتكار ، وكان من أظهر وجوه النقد التى أخذوها على مثالية الألمان — فى مجال الأخلاق — ممثلة فى فلسفة كانط — أن مبدأ الواجب فيها يتسم بالصورية التى تحول دون اتخاذه مرشدا لسلوك الإنسان ، إذ ليس من المجدى أن يقال للإنسان أن عليه أن يأتى الخير لمجرد أنه خير ، ما لم يحدد له المضمون العينى للخير — فيما قال برادلى وغيره من أتباع المثالية المحدثة ، إن صورية الواجب تجعله قاعدة سلبية ترشد إلى ما يتعين الإمساك عن فعله ، ولكنها لا تفيد فيما ينبغى فعله — فيما قال مكنزى وغيره — على نحو ما أشرنا من قبل .

وضاق أتباع الحركة الجديدة بتزمت الفلسفة الكانتية وصرامة قانونها الأخلاق ، وبدا هذا فى استبعاد العواطف والميول — بالغا ما بلغ نبلها — باعثا على فعل أخلاق ! وجعل القاعدة الأخلاقية صلبة لا تقبل الكسر إلا مع انهيار المبدأ الأخلاق ، لأن الشر لا يمكن تعميمه من غير تناقض . . . إلى آخر ما عرفنا فى تعقيبنا على مبدأ الواجب فى فلسفة كانط(١) .

لكن مهمة المثالية المحدثة كانت أشق وأكثر وعورة من العناء الذى احتملته فى مصارعة التراث القومى فى أمنع قلاعه — عند النفعيين والتطوريين وسائر أتباع النزعة الحسية الطبيعية — وفى نقد عملاق المثالية الكلاسيكية الألمانية على النحو الذى عرفناه من قبل ، إنما كان على أتباع الحركة الجديدة أن يقيموا مكان هذه الأنقاض بناء سليما جديدا ، وفى مقومات هذا البناء فى الفلسفة الجديدة يبدو أن العقل قد حلق فى أجواء مثالية عالية دون أن يفقد اتصاله بالأرض التى يقف فوقها ، ولا احترامه لتراث قومه وتقاليده ، ودعوا إلى الغيرية والتضحية فى سبيل المجموع ، من غير أن يحقروا من الأثرة أو يقطعوا الصلة بين دعوتهم وبين الأنانية التى تفيد من غير إضرار بأحد متى أحسن استغلالها ، فجمعوا بين توكيد الذات ونكرانها ،

(١) انظر ص ٤١١ وما بعدها من هذا الكتاب .

وقرنوا كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه ، وحرصوا على أن يكفلوا للإنسان استقلال شخصيته ويصونوا له حريته وكرامته فى نفس الوقت الذى طالبوه فيه بإدماج مصلحته فى مصلحة المجموع الذى يعيش فى كنفه ؛ وصوروا المثل الأعلى فى صورة تحقيق للذات العاقلة بحيث لا يُحارَب الجانب الحاس فى طبائع البشر ، ولا يغالى فى تقدير الجانب العاقل فيها على حساب الجانب الحيوانى بوأد الشهوات وإقامة نوازع الحس . . . . وكانت هذه بعض مظاهر الجانب الإيجابى فى فلسفة المحدثين من هؤلاء المثاليين ، وفيها دلالات سافرة على أنها كسبت فى أرضها الجديدة مقومات لم تعرفها المثالية الكلاسيكية من قبل ، فلنقف قليلا لتوضيح بعض هذه المعالم :

اتفق خصوم المثالية من الفلاسفة مع عامة الناس على القول بأن المثالية الخلقية من وحى الخيال ، بمعنى أنها تعبر عن وهم مقطوع الصلة بعالم الواقع ، وحسبنا أن نسوق شاهدين للدلالة على صدق ما نقول ، أولهما عن فيلسوف حسى تجريبى من أعلام المذهب النفعى ، وثانيهما عن وضعى سيكولوچى من دعاة النزعة العلمية فى الدراسات الأخلاقية ، فأما أولهما فهو « بنتام » الذى يرد سلوك الإنسان كله إلى وجدان اللذة والألم ، ويهاجم المثالية الخلقية ويقول إن صاحبها « يستكين إلى مقعد مريح يطمئن إليه ، ثم يأخذ [ وهو بعيد عن عالم التجربة ] فى نثر آراء قاطعة جازمة فى كبرياء حول الواجب والواجبات . . . . »(١) .

وأما ثانيهما فهو « ديبرا J.L. Duprat » الذى انتصر للنزعة الوضعية وهاجم الدراسات الأخلاقية التى تقوم على أسس ميتافيزيقية ، فجاهر بأن الفيلسوف الأخلاقى يستمد المثل الأعلى من مزاجه الخاص وميوله الشخصية ولا يستقيه من

---

( ١ ) انظر كتابنا مذهب المنفعة العامة ص ١٠٢ وقارن Martineau, vol. II, p. 307 والنصوص التى أوردها كثيرة اكتفينا منها بالفقرة المذكورة . وانظر فى هذا مقدمة الطبعة الثانية فى هذا الكتاب .

عالم الواقع والتجربة ، ولهذا يتصور أن جميع الناس فى كل زمان ومكان قد صيغوا على نمطه وصُنعوا على شاكلته ، وأنه يمثل أنبل نموذج للبشرية ، اصطفاه الله ليهدى أقرانه ويرشدهم سواء السبيل بقواعد وحكم قيمتها مرهونة بجمالها وسمو مظهرها . . . الخ[1] .

عبّر هذان الناقدان ومن ذهب مذهبهما عما يجيش بصدور عامة الناس من هواجس ، ونسى هؤلاء جميعا أن المثالية تعبير عن أسمى جانب فى طبائع البشر ، وهو الجانب العاقل الناطق ، وهو حظ مشترك بين الناس جميعاً ، بهذا الجانب يتميز الإنسان من سائر الكائنات : جمادها وحيوانها على السواء ، والكائن الذى يعيش بغير مثل أعلى يستمسك به ، إما أن يكون وحشا أو إلها — فيما قال أرسطو من قبل — هو وحش لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز واقعه إلى اعتناق مبدأ يدين به ، أو تصور كمال يعيش طامحا إلى تحقيقه ، أو هو إله حقق فى حياته العملية مثله العليا التى عاشت فى تصوره العقلى وملأت حياته ؛ إن إنسانية الإنسان لا تستقيم إلا مقرونة بمثل رفيع يتمسك به ويخضع حياته لمقتضياته[2] .

هكذا تصور المثاليون خطر المثالية فى حياة الإنسان ، ولكن أصحاب المثالية الجديدة قد لاحظوا أن جمهرة أسلافهم من الأخلاقيين قد انشطرت كثرتهم إلى فريقين متعاديين : فريق يبنى الأخلاقية على الأنانية وتوكيد الذات Self-assertion وفريق يقيمها على الغيرية ونكران الذات Self-denial وفى غمرة هذا النزاع كثيراً ما يفتقد الإنسان صلته بالمجموع الذى يعيش فيه ، والقيم التى يدين بها أفراده ، ولم يجد المثاليون الجدد تصحيحاً لهذا الوضع فى المثالية الكانتية التى اعتنقوها ، ومن أجل هذا نقدوا الكثير من

---

(١) انظر مقدمته لكتابه بحث فى أسس الأخلاق النفسية الاجتماعية ، ترجمه إلى الإنجليزية Greenstreet تحت عنوان Morals : A treatise on the : Psycho—Sociological bases of Ethics

(٢) قارن Mackenzie, p. 273

أسسها ومقوماتها — كما عرفنا فى الحديث على : مذهب كانط فى ضوء ما قاله نقاده — وأضافوا إليها تعديلات غيرت الكثير من ملامحها كما قلنا من قبل ، فحاولوا التوفق بين الأثرة والإيثار ، والجمع بين توكيد الذات ونكرانها ، وصوروا كمال الفرد مقرونا بكمال المجموع الذى ينتمى إليه ، فأزالوا الصورية الكانتية التى باعدت بين الأخلاقية المعقولة ومبدأ الواجب ، وخففوا من تزمتها على نحو ما أشرنا من قبل ، إن المثال عند المثاليين الجدد لا يتمثل فى غاية تقوم خارج الأخلاقية ، ولكنه يبدو فى الكشف عن طبيعة الجنس البشرى الجوهرية ، واستخلاص هذا المثال من ثناياها ، وبذلك لا يكون مجرد اختراع تولد عن وهم وخيال ، ويتجلى هذا المثال بتحقيق الذات العاقلة ، ولن يتيسر ذلك ما لم يرتبط كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه ، وبذلك يتصل المبدأ الخلقى بالحياة العملية فلا يصبح مبدأ فارغا كما كان حاله عند كانط ، وذلك لأن المثالية المحدثة قد استخلصت المثل الأعلى من طبيعة الإنسان ، ولم تجعل غاية السلوك إشباع الحاجات وإرضاء الميول والرغبات ، ولا الاستجابة لمنطق مبدأ صورى منتزع من طبيعة العقل ، وبهذا تغفل الجانب الحيوانى الذى بدونه تختل طبيعة الإنسان ولا تتكامل النفس البشرية ، إن المثال الجديد يجمع بين توكيد الذات ونكرانها[1] ، وبهذا حل الإشكال الذى حير الأخلاقيين من قديم الزمان ، وأزال العداء التقليدى بين دعاة الأنانية وطلاب الغيرية ، وساير منطق الدراسات السيكولوجية الحديثة ، وأرضى النزعات الاجتماعية التى تلح فى ربط كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه ، وإذا كانت النفعية التجريبية تزودنا بمادة من غير صورة ، ومبدأ الواجب الكانتى يمدنا بصورة من غير مادة ، فإن المثالية الجديدة —

---

(١) قارن Johnston, op. cit., p. 192 ff. وقارن Mackenzie ك ٣ ف ٦ ولا سيما ص ٢٧٦ — ٧ وص ٢٨٢ — ٣

فيما يعتقد أنصارها — قد جمعت بين ميزاتهما وتحررت من مآخذهما معا ، وإيضاحاً لهذه المعالم نعيد هنا ما قلناه عن هذه المثالية فى كتابات سابقة لنا :

إن الطبيعة البشرية تجمع بين رعاية الذات بكل ما تقتضيه من أنانية ، واهتمام بمصالح الغير بكل ما تستلزمه من غيرية وإيثار ، من هنا كان من الضلال أن تنحرف بالطبيعة عن جبلتها فتقصر أهدافنا على ما يحقق مصالحنا ويشبع رغباتنا وأهواءنا ، أو تنزع إلى وقف جهودنا وحياتنا على خدمة الآخرين إلى حد التضحية بمصالحنا الشخصية ، فالأخلاقية التى تساير الطبيعة البشرية تقتضى التوفيق بين هاتين النزعتين المتضادتين ، واعتبار الإنسان فرداً فى أسرة وعضواً فى هيئة اجتماعية ، وهو بهذا الوضع أشبه ما يكون بوحدة عضوية تقوم سلامتها فى ترابط أجزائها وتعاونها المتصل بحيث يؤدى كل منها وظيفته على أكمل وجه مستطاع ، وبهذا التعاون المتبادل بين أفراد المجتمع يتحقق الكمال المنشود ، بهذا يتخلى الإنسان عن نزعات الفردية ونزوات الأثرة ، ويخلص فى تأدية واجبه نحو أسرته والقيام بالتزاماته نحو المجموع الذى ينتمى إليه ، بهذا يزول العداء بين إنكار الذات وتوكيدها ، وتتلاشى المشكلة التى حيرت الأخلاقيين من قديم الزمان .

إذا صح هذا فكان الفرد فى كل حالاته عضواً فى وحدة اجتماعية يتصل بسائر أعضائها فى كل مجالات حياته ، كان من الخطأ أن يقوم مثله الأعلى على أساس من سعادته الفردية دون اهتمام بسعادة المجموع ورعاية لمصالحه ، لأن هـــذا يتأدى به إلى الانفصال عن المجتمع الذى يعيش فيه ، وهذا الانفصال من علامات الانحراف الذى يعبر عن اعتلال الصحة ، وليس معنى هذا أن يعيش الفرد من أجل المجموع متجاهلا مصالحه الخاصة ومطالبه الشخصية ، لأن هذا كفيل بهدم شخصيته والقضاء على استقلال فكره وسائر مقومات فرديته ، وفى هذا إهدار لكرامة الإنسان وطغيان على حريته ، وليس للمجتمع مصلحة فى أن يكون شبيهاً بمملكة الحيوانات لا يفرق بين أفرادها إلا شكلا أو لوناً أو حجماً . . . !

إن للإنسان فرديته - هذه هي ذاته الصغرى - وهو بحكم عضويته في مجتمع يكبره - أسرة كان أو وطناً أو مجتمعاً إنسانياً - يربط بين ذاته الصغرى وذاته الكبرى التي تتمثل في المجتمع الذي ينتمي إليه ، وقد ضل الذين أقاموا المثل الأعلى على إنكار الذات لأن التضحية بالذات الصغرى تنتهي بنكران الذات الكبرى أسرة كانت أو وطناً أو مجتمعاً ، وهذا ما لا يقره حتى الزهدة والنساك ممن اعتزلوا الحياة الاجتماعيـــة وعاشوا من أجل ذاتهم الدينية وتوكيدها ، فكانوا كشهداء الوطنية الذين يؤكدون ذاتهم القومية بالتخلي عن بعض مقومات ذاتهم الصغرى .

وما من شك في أن من ينكر مطالب الذات الصغرى ويغفل عن مصالحه الشخصية من أجل وطنه ، يفعل هذا اعتقاداً منه بأنه أسمى مظاهر الذات وأجل اعتباراتها ، هذا نوع من توكيد الذات في أنبل معانيه ، وبهذا المعنى يصبح الرجل الحر من يضحي من أجل ذاته الكبرى وليست ذاته الصغرى إلا جزءاً منها ، يقتضي الواجب إغفال مطالبها حين تصطدم بمطالب الذات الكبرى ؛ إن النفس البشرية في وضعها الاجتماعي هي الإنسان مندمجاً في مجموع ، فرداً في أسرة ، وعضواً في هيئة اجتماعية ، ومن ثم كان من واجبه أن يغرق مصالحه ورغباته في مطالب المجموع الذي ينتمي إليه ، مع احتفاظه بفرديته وحرصه على استقلال شخصيته على نحو ما سنعرف بعد قليل .

والفرد الذي نضج وعيه واستنار فهمه يدرك بحق أن مصالحه تبدو مندمجة في مصالح المجموع ، ولا تتعارض معه تعارضاً حقيقياً ، وإذا صح هذا كان من العبث أن يقوم المثل الأعلى على إنكار الذات وإغفال مطالبها والتفاني في المجموع ، وبهذا تندمج مطالب الذات الصغرى في الذات الكبرى ويتلاشى النزاع التقليدي بين الأثرة والغيرية ، وتتسق حياة الفرد مع حياة المجموع الذي نشأ فيه ونما في ظله ، وبهذا المعنى قيل إن المجتمع البشري وحدة عضوية بمعنى أن العلاقة التي تربط بين أفراده شبيهة بالعلاقة التي تقوم

بين الجسم وأعضائه ، وكما أن صحة الجسم تقتضى أن يقوم كل عضو من أعضائه بوظيفته على أكمل وجه ، فكذلك الحال فى سلامة المجتمع ؛ فهى مرهونة بقيام كل فرد من أفراده بأداء واجبه ، فالحياة الخلقية نتاج العلاقات السليمة بين أفراد المجتمع ، فإذا انفصل الفرد عن المجتمع أو عاش لنفسه غير مكترث بمطالب المجموع كان أشبه بالعضو الذى يبتر من الجسم وتقطع علاقته بغيره من أفراد ، وطالما كان الفرد يفقد قيمته بهذه الانفصالية ويستكمل نموه داخل الكل الذى ينتمى إليه ، كان من واجبه أن يخلص للكل وأن يكون أميناً على مصالحه ، وفى هذا إخلاص للذات المثالية التى تعبر عن أقصى كمال ننشده .

بهذا تصبح غاية السلوك الأخلاقى توكيد الذات المندمجة فى مجموعها ، فيعلو احترام الإنسان لواجبه موظفاً فى حكومة أو عاملا فى مصنع أو طالباً فى معهد أو عضواً فى أسرة . . وتبدو حماقة الأفراد أو الهيئات التى تناصب أمتها العداء فتتمرد على قوانين بلادها وتندفع فى ثورة جامحة إلى تحطيم منشئات أقامتها بأيدى أهلها وشادتها بأموالهم ، ومرجع هذه الحماقة إلى أنهم يفرقون بين الذات الفردية الصغرى والذات الجماعية الكبرى ، ولو تصوروها فى الوضع الذى أسلفناه لنظروا إلى المصالح الفردية من خلال الذات الكبرى ، فضحوا بما يتنافى مع صالح المجموع مؤمنين فى نفس الوقت بأن فى ذلك توكيداً للذات وليس إنكاراً لها وإغفالا لمطالبها .

ومن الخطأ أن يقال إن هذه المثالية تردنا إلى حياة المجتمعات البدائية ، ففيها تتلاشى فردية الفرد ويزول استقلال شخصيته ، ويصبح مجرد صدى للقبيلة التى يمثلها رئيسها ، والتمايز بين الأفراد ينمو بنمو الحضارة وتقدم المدنية ، ويبدو هذا حتى فى المجال الفسيولوجى على نحو ما نرى فى حياة الحشرات والزواحف والحيوانات من تشابه بين أفراد كل فصيلة ، بينما يقوى التمايز بين الأفراد كلما ارتقينا فى سلم الرقى الحضارى ، ويبدو هذا فى اختلاف

التوابغ فى وجوه الفكر والاعتقاد والنظر فى الحياة ، ومن هنا كان من الخطأ النزوع إلى إلغاء الفردية وإذابة الفرد فى المجموع الذى ينتمى إليه ؛ وما من شك فى أن هذا كله صحيح ، ولكنه يؤكد نزعة هؤلاء المثاليين ولا ينقضها ، فهم حين طالبوا باندماج الفرد فى المجموع حرصوا على أن يكفلوا له استقلال شخصيته وأن يحافظوا على فرديته ، ويصونوا له حريته وكرامته ، ومن هنا جاء اختلافهم مع أنصار الدكتاتوريات ، فإذا أقدم الفرد على التضحية من أجل المجموع جاء هذا عن رضا وطواعية ، فكانت تضحية الحر الذى لا يساق إلى الخير على كره منه ، كما يساق العبيد فى حياتهم كارهين ، على غير إرادة منهم ، وبهذا المثال يجمع الفرد بين مطالب جسمه وروحه وعقله ، ومطالب المجتمع الذى ينتمى إليه ، فيحتفظ باستقلال شخصيته مع اندماجه فى المجموع وحرصه على مطالبه ، بهـذا قيل إن الفردية لا تقوم حتما على الأنانية ولا تتعارض لا محالة مع الغيرية ، وهذه هى المثالية التى أخذت بها الديمقراطيات الصحيحة فى عصرنا الحاضر .

هذا هو مجمل الموقف المثالى فى وضعه الجديد ، وقد كان المتوقع أن نذيله بتعقيب نجمل فيه رأينا ، ولكنا آثرنا أن نضمن هـذا التعقيب فى كلمة ختامية نفرد لها الفصل التالى :

مصادر الفصل :

إلى جانب ما ذكرنها فى هوامش الفصل وما ورد فى قائمة المصادر العامة آخر الكتاب يمكن الرجوع الى المصادر التالية وأصحابها من أعلام المثاليين :

F. H. Bradley, Ethical Studies.

F. Caird, The Critical philosophy of Kant, 2 vols

W. R. Sorley, (1) Recent Tendencies in ethics
(2) Ethics of naturalism

W. L. Courtney, Consturctive ethics

J. Royce, Religious aspect of philosophy

J. S. Mackenzie, Introduction to Social philosophy

Lotze, Practical philosophy

J. Dewey, Outline of a critical theory of ethics

J. M. Guyau, Esquise d'une morale Sans obligation Sans Sanction

(A Sketch of morality, independent of obligation & sanction (Eng. trans., 1908)

فصل ختامی :

# الفصل السادس

## ( مثالية معدلة )

من خصائص المثالية التقليدية – تفسير الواقعيين أو الطبيعيين للأخلاقية – تفسير المثاليين للأخلاقية – تعقيب على الاتجاهين السالفين : (ا) اتجاه الواقعيين أو الطبيعيين (ب) اتجاه المثاليين أو الموضوعيين – معالم المثالية المعدلة – علم النفس الحديث يؤيد المثالية المعدلة – الإباحة علاج فاسد ( اجتماعيا وسكولوجيا وبيولوجيا ) – المثالية تقتضى إعلاء الطاقة الحبيسة – هذه هى مثاليتنا المعدلة

---

### من خصائص المثالية التقليدية :

وقفنا – فيما أسلفنا من فصول الكتاب – على أظهر مذاهب الفلسفة الخلقية إبان تاريخها الطويل ، ونريد الآن أن نعرف أى هذه المذاهب أوفىَ بمطالب الأخلاقية وأدنى إلى تحقيق مقتضياتها ، وأن نسجل ما يبدو لنا أصدق تعبيراً عن الكمال الخلقى المنشود ، وقد قلنا – فى مقدمة الكتاب وفى تعقيباتنا التى ذيّلنا بها فصوله – إنا ندين بالولاء لنوع من المثالية المعدلة التى برئت من التزمت وتحررت من قيود النزعة الصورية التى شابت المثالية الكانتية المتطرفة ، ولتصوير هذا المثل الأعلى الذى ندين له بالولاء نمهد بمقدمات تجلو غامضة وتضىء طريق الكشف عن حقيقته :

وقد قلنا إن المثالية – بمعناها التقليدى – تقتضى وضع مثل إنسانى رفيع يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى ، ولا تقنع بالمُثل التى نبتت فى حياة المجتمعات البشرية تلقائيا متى اجتمع الناس بعضهم إلى بعض ، تلك المثل

التى يقنع بدراستها التجريبيون والوضعيون من مفكرى الأخلاق ، دون أن يبيحوا تجاوزها إلى وضع مثل أعلى يعبر عما ينبغى أن يكون ، إيماناً منهم بأن الأخلاق متى أريد لها أن تكون علماً وجب أن تتقيد بدراسة الواقع بمناهج استقرائية خالصة ، ولا تتصرف عن البحث فى الظواهر الخلقية الواقعية إلى البحث فى طبيعة الخير وماهية الواجب وغائية السلوك ووضع مثل أعلى يحمل فى باطنه قيمته ، ويتضمن فى ذاته غايته ...

والمثالية التقليدية لا تقبل الموقف التجريبى الذى يتخذ الأخلاقية أداة لتحقيق لذة أو منفعة أو كمال أو غير هذا من غايات تقوم خارج الأخلاقية نفسها ، لأن الأخلاقية عند المثاليين غاية فى ذاتها ، بمعنى أنها تهدف إلى تحقيق غاية موضوعية يتوخاها الإنسان بما هو إنسان ، ومن أجل هـذا كانت قيمتها عامة مطلقة وليست جزئية نسبية ، بهذا يطاع الواجب لذاته وتكون الإنسانية كلها غاية قصوى لمبدأ الواجب ، ويترتب على هذا انقطاع الصلة بين الأخلاقية وجزاءاتها ، ويتأكد القول بأنها تحمل فى باطنها جزاءها وتتضمن فى ذاتها مبرراتها ، وهو رأى فطن إليه أفلاطون قديماً ، واحتضنته المثالية التقليدية بعده .

ولكن هذه المثالية التقليدية قد تعرضت لتعديلات جمة فطن إليها المثاليون الجدد ، وفى ضوء هذه التعديلات نسجنا مثاليتنا المعدلة التى أجملنا خصائصها فى تعقيباتنا التى ذيلنا بها فصول هذا الكتاب ، ولعود الآن إلى تفصيل القول فيها .

ولتفسير هذه الخصائص وبيان قيمتها نجمل موقفنا من مذاهب الواقعيين من التجريبيين والوضعيين ومن إليهم ، ومن اتجاهات المثاليين المتطرفين من دعاة الإطارات الصورية العقلية ، ثم تعقب ببيان المثالية المعدلة ومقوماتها :

**تفسير الواقعيين أو الطبيعيين للأخلاقية :**

يجمع بين الواقعيين من المفكرين الطبيعيين — مع الخلافات التى تفصل بين بعضهم والبعض الآخر — إنكار ما وراء العالم المحسوس من حقائق وقيم ، والإلحاح فى الوقوف عند الواقع واصطناع مناهج البحث التجريبى فى دراسته ، فسموا من أجل هذا بأصحاب الاتجاه الطبيعى naturalism وقد انتهى موقفهم إلى رد القانون الخلقى إلى الذات ( التجريبية ) التى تصدر أحكامها الخلقية ، وليس إلى الموضوع الذى تصدر عنه ، من أجل هذا سموا بأصحاب الاتجاه الذاتى Subjectivism مع اتفاقهم على إقامة الأخلاقية على وجدان اللذة والألم أو المنفعة والضرر ، فتوقفت على جزاءاتها ونتائجها ، وأصبح الخير ما يحقق نفعا أو يدفع ضررا ، والشر ما يجلب مضرة أو يعوق منفعة ، — مع التسوية بين مدلولات اللذة والمنفعة والسعادة — وأصبح الإنسان فى تصور هؤلاء الطبيعيين عامة كائن حاس عاطل من القوى الروحية والعقلية ، وأضحى هدف الأخلاقية إشباع الأنانية وتوكيد الذات ولو جاء على حساب القيم الروحية العليا .

فى ضوء هذا عرض هؤلاء الطبيعيون — من نفعيين وتطوريين ووضعيين واشتراكيين وعلماء اجتماع ونفس ومن إليهم — عرضوا لتفسير الضمير بالرجوع إلى ماضيه البعيد ، وحاولوا الكشف عن أصوله التى نشأ عنها ، وانتهى بهم البحث فى أغوار الماضى إلى إرجاع الضمير إلى وجدانات اللذة والألم وتجارب المنفعة والضرر ، فارتدت الأخلاق بهذا المنهج إلى أصول غريبة عن الأخلاق !(١) .

---

( ١ ) انظر ما كتبناه فى تفصيل هذه الآراء فى الفصل الثالث من الباب الخامس تحت عنوان الضمير فى مذاهب المحدثين والمعاصرين — وانظر الفصول التى كتبناها عن هؤلاء الذاتيين ( الواقعيين ) من السوفسطائية والقورينائية والأبيقورية قديما وعن هوبز وأصحاب الوضعية والمنفعة العامة والتطور . . . حديثا .

هكذا رفض الواقعيون عند تفسير التجربة الخلقية التسليم بمصادرة الموضوعيين المثاليين التى تقر وجود عالم للحقائق والقيم وراء العالم الواقعى المحسوس ، وقنعوا برد السلوك إلى إغراء الرغبات والميول ونحوها مما يتيسر إخضاعه للبحث العلمى ، وجعلوا القيم الخلقية صادرة عن مشاعرنا وتقديرنا لمنافعنا ، فترتب على هذا كله أن تكون القيم جزئية نسبية متغيرة . . . إلى آخر ما عرفناه فى الفصول التى عالجنا فيها مذاهبهم .

## تفسير المثاليين أو الموضوعيين للأخلاقية :

ضاق أصحاب الاتجاه الموضوعى **objectivism** من المثاليين بتفسير الطبيعيين لأخلاقية أفعالنا الإنسانية ، فنفروا من القول بذاتية الأحكام الخلقية ونسبية القيم وتغيرها بتغير الظروف والأحوال ، وأنكروا إرجاع الضمير إلى التجربة مع التوحيد بينه وبين الاستبصار — أى تقدير نتائج الأفعال لمعرفة مدى النفع أو الضرر الناجم عنها — ورفضوا ربط الأخلاقية بجزاءاتها ونتائجها . . . . وسار أصحاب الاتجاه المثالى الموضوعى فى اتجاه مضاد لاتجاه الواقعيين ، فردوا الأخلاقية إلى الحدس أو العقل دون الوجدان ، وفصلوا بينها وبين إغراء الميول والرغبات والمنافع واللذات ، واعتبروا الخيرية صفة ذاتية عينية تقوم فى طبيعة الفعل الخير ولا تتوقف على شعور الفرد أو الجماعة بالاستحسان ، وتصوروا الضمير قوة فطرية كامنة فى طبائع البشر تدرك الخير وتميز بينه وبين الشر حدسيا تلقائيا ، دون اعتبار لنتائج الأفعال وآثارها ، وجاهروا بأن الأخلاقية تحمل جزاءها فى باطنها ، وتتضمن فى ذاتها مبرراتها[1] .

ومضى المتطرفون فى هذا الاتجاه حتى نهايته ، فاعتبروا الجسم مبدأ كلى

---

(١) انظر فى تفصيل عناصر هذا الاتجاه موزعة فى الفصول التى كتبناها عن سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية قديما والحدسيين والعقليين المثاليين من دعاة الحاسة الخلقية والضمير والواجب حديثا .

شر ، والعقل مبدأ كل خير ، ومن هنا جاء نفورهم من الجسم ومطالبتهم بالعمل على استئصال شهواته وإماتة رغباته ونزواته — على طريقة الصوفية والنساك — فحاربوا الجانب الحاس الحيوانى فى طبيعة الإنسان ؛ وطالبوا بطاعة الواجب لذاته ، اعتقادا منهم بأن الأخلاقية غاية فى ذاتها وليست أداة لغاية تقوم خارجها ، وانتهى هذا الموقف بتضحية الذات وقمع رغباتها ووأد أهوائها ، وتوجيه الأخلاق إلى الإيثار ونكران الذات . . . على نحو ما نلاحظ فى مذهب الكلبية والرواقية ومن جرى مجراهم .

وزاد بعض المثاليين على الفصل بين العقل والحساسية على هذا النحو المعيب إدخال النزعة الصورية على القانون الخلقى فى هذا الاتجاه ، فاستعاروا خصائص الأولى أو البديهى من الرياضيين وحاولوا تطبيقها فى مجال الأخلاق ، وسرعان ما أصبح من خصائص المبدأ الخلقى أن يكون ضروريا قبليا وليس جزئيا بعديا كسبيا ، واضحا بذاته يصدق به العقل بمجرد تصوره وبهذا يلتقى عنده كل كائن ناطق ، وهو صادق بالضرورة ومن ثم لا يفتقر إلى برهان عقلى ، ويستحيل أن يطبق نقيضه قاعدة لسلوك الإنسان . . . إلى آخر ما قلناه من قبل .

وأصبح الواجب مبدأ صوريا مقطوع الصلة بدنيا التجربة تماما ، وهو يزود الإنسان بقاعدة سلبية للسلوك ولكنه لا يمده بقاعدة إيجابية لهدايته ، ولا يساعده على أن يستخلص واجباته فى حياته العملية ؛ واقترنت هذه الصورية بتزمت كان من دلالاته استبعاد العواطف والميـــول فى كل صورها باعثا على السلوك الخير ، لأن الواجب يجب ألا يصدر إلا عن تقدير عقلى لمبدأ الواجب ، وبهذا أبعد من مجال الأخلاق العواطف النبيلة من محبة البشر والتعاطف الوجدانى الخالص ونزعات الغيرية ونحوها من ميـــول اجتماعية ، بل زاد هؤلاء المتزمتون فحرموا الاستثناء

من القانون الخلقى على نحو ما عرفنا من قبل ، وهكذا تحولت الأخلاقية عند المتطرفين من المثاليين إلى مبادئ صورية جافة مقطوعة الصلة بعالم الواقع(١) ولكن أصحاب المثالية المحدثة قد تكفلوا بتخليص هذه المثالية من شوائب الصورية ومعايب التزمت الذى اقترن بها على نحو ما عرفنا من قبل .

**تعقيب على الاتجاهين السالفين :**

( ا ) اتجاه الواقعيين من الطبيعيين : مرد موقفهم من الأخلاق وغيرها من العلوم الإنسانية إلى أزمة عانتها هذه العلوم ، وكان مرجعها إلى الشك الذى ساور الناس بصدد مناهجها وقوانينها لأن حظها من خدمة البشرية بدا ضئيلا بالقياس إلى ما حققته العلوم الطبيعية بمناهجها التجريبية من خدمة المجتمع ورفاهية أبنائه ، من أجل هذا نزع الطبيعيون إلى الاستغناء عن مناهج الاستنباط العقلى فى العلوم الإنسانية وإدخال المناهج الاستقرائية فى مباحثها حتى يتيسر لها أن تحقق فى حياتنا العملية ما حققته العلوم الطبيعية من سعادة وسيطرة على قوى الطبيعة .

ولكن اللاطبيعيين Anti-naturlitie قد رفضوا هــذا الاتجاه فى الدراسات الإنسانية وجاهروا بأن طبيعة الموضوعات التى تعالجها العلوم الإنسانية — وفى مقدمتها الأخلاق — كغائية السلوك الإنسانى وماهية الخير وطبيعة الواجب ونحو ذلك — لا تحتمل مناهج التجربة ، وهذا بالإضافة إلى أن الإرادة البشرية تتدخل فى سير الظواهر الإنسانية — خلقية وغير خلقية — وتتكفل بتغيير مجراها تغييراً يجعل من العسير إخضاعها لقانون علمى ثابت ؛ ويتعذر مع هذا إجراء التجارب فى الموضوعات الإنسانية — إلا فى نطاق ضيق

---

( ١ ) انظر خاصة ما كتبناه فى الفصل الثانى من الباب الرابع ، ثم فى الفصل الرابع من الباب السادس .

محدود لا يبرر جعل المنهج التجريبى أساساً لدراستها ، بينما يتعذر كشف قوانين العلوم الطبيعية بغير مناهج التجربة ، لأن من أظهر خصائص البحث فى هذه العلوم أن يكون موضوعياً لا ذاتياً ، ونزيهاً لا تتدخل فيه عواطف الباحث وميوله ، أما مقررات العلوم الإنسانية فمتأثرة لا محالة بعقيدة الباحث وثقافته وتقاليد وطنه ونحوها من عوامل تكوينه ، وإذا كانت الظواهر الطبيعية تنشأ عن علة أو علل يسهل تحديدها ، إلى جانب أنها تطّرد على غرار واحد ، فإن الظاهرة الإنسانية — خلقية أو نفسية أو اجتماعية أو غيرها — تستثيرها وتتدخل فى توجيهها عوامل كثيرة متشابكة يرتد بعضها إلى حرية الفرد وخبراته الثقافية والاجتماعية بوجه عام ، ويرجع بعضها إلى البيئة التى تكتنفه وتؤثر فى توجيهه ، وهذه العوامل من التداخل والتشابك بحيث يصعب — إن لم يتعذر — حصرها وتحديد نصيب كل منها فى الظاهرة التى ندرسها . . .(١)

إن التجربة التى يطالب بالرجوع إليها هؤلاء الذاتيون من الواقعيين لاتتناول إلا الجزئى ، وهى تعرض له فى حالة معينة من حالاته ، ولا تكشف هذه التجربة إلا عن علاقات تقوم بين حوادث متغيرة ولا تتجاوز هذا النطاق المحدود ، لأن هذا من شأن العقل الذى تخضع له التجارب الجزئية ، ومن أجل هذا لا تصلح التجربة أساساً لقيام مبدأ عام مطلق يفسر التجربة ويجعل أحكامنا موضوعية ، لأن مثل هذا المبدأ العام لا يتعلق بالجزئيات التى تدرك بالحس ، والتجربة تشهد بأن العقول السليمة تلتقى عند المبادئ العقلية العامة ، بمعنى أن العقلاء بمجرد تصورهم لهذه المبادئ يصدقون بها ويشعرون باحترامها ؛ بل إن إنكار العقل — باعتباره قوة إدراك وتفكير — يفضى إلى إنكار الحقائق الموضوعية ، ورد معرفتنا إلى حقائق جزئية متغيرة ، وإذا صح هذا تلاشى العلم واختفت الفلسفة ؛ والمبادئ العقلية العامة غايتها تنظيم

---

(١) انظر ما كتبناه فى هذا مفصلا فى كتابنا أسس الفلسفة ط ٥ ص ١٠٧ وما بعدها وقارن F. Kaufman, Methodology of the Social Sciences , 1949, ch X. p. 141-178 & ch. XIII, p. 169 ff.

التجربة الفردية ، وهي بطبيعتها تختلف كل الاختلاف عن التصورات الجزئية المتغيرة ، فلا يمكن أن تكون التجربة الحسية مصدرها الوحيد . . .

ولكن هذا الذى نقوله فى نقض التجربة أساساً للقوانين الخلقية العامة ، لا يبرر الاستغناء عن التجربة فى كسب المعرفة عامة ، والمعرفة الخلقية بوجه خاص ، فإن المعرفة بغير التجربة الحسية مستحيلة ، ولكنها لا تكتمل ولا تستوفى شرطها العلمى أو الفلسفى بالتجربة وحدها ، فهى تفتقر لكى تستوفى هذا الشرط إلى هذا الذى نسميه بالعقل ، ونعرف أن اكتسابه كقوة مفكرة بالتجربة الحسية مستحيل ، وقد كان ليبنتز ١٧١٦ Leibnitz أصدق من الحسيين والعقليين فهما لحقيقة المعرفة الإنسانية[1] ( حين سلم مع چون لوك بأن ليس فى العقل شيء إلا وقد مر بالحس أولا ، وأضاف إلى قولة لوك : إلا العقل نفسه ) ويصدق هذا على حقيقة المعرفة بوجه عام ، وليست معرفة القانون الخلقى إلا فرعاً من فروعها .

ومن العسير أن نسلم لهؤلاء الواقعيين بتفسيرهم للضمير الإنسانى ، فإن الحياة الخلقية لا يكفى فى تفسيرها أن نرجع إلى نشأتها وتتبع تطورها ، إذ الأهم فى تفسير التجربة الخلقية أن نحدد الغاية التى تهدف إلى تحقيقها وأن تعرف طبيعة السلطة التى توجه سلوكنا لتحقيق هذه الغاية ؛ والوقوف على نشأة الحكم الخلقى ومعرفة ماضيه لا يفسر لنا أخلاقية الأفعال الإنسانية ، لأن أخلاقيـــة الفعل تقوم فى غايته وليس فى بدايته التى تثوى فى أغوار الماضى البعيد .

وواضح أن الخير فى ذاته — وهو ما يلح فى تأكيده المثاليون — يخالف آراء الناس فى الخير ، واختلاف الناس على كروية الأرض لا يعنى أن ليس للأرض شكل ! إلى جانب أن القيم الخلقية شيء مختلف عن الأصول اللا أخلاقية التى نشأت عنها ، كالماء الذى يخلف تماماً عن العنصرين اللذين

---

( ١ ) قارن كتابنا أسس الفلسفة ط ٥ ص ٣٤٦ وما بعدها و٣٥٣ وما بعدها

تتألف منهما ؛ بل إن الذاتية التى أدت إلى نسبية القيم وتغيرها قد تفضى إلى امتناع الخطأ ، فيصبح الخير فى نظر فرد خيراً فى نظر غيره ، وإذا كانت نسبية السوفسطائية الفردية قد تحولت عند المحدثين من الذاتيين إلى نسبية بالقياس إلى الجماعات ، فإن ذلك لا يغير من جوهر الحقيقة كثيراً(١) ؛

وواضح أن رد الضمير إلى طاعة الفرد لمواضعات المجتمع — فيما قال الوضعيون ومن ذهب مذهبهم — فيه إغفال لمجموعة من الحقائق تشهد بها التجربة ، من أظهرها أن قيم المجتمع كثيراً ما تكون هزيلة مريضة فتكون طاعتها متنافية مع المثل الأعلى الصحيح ، إن الأخلاقية كثيراً ما تقتضى الثورة على فساد البيئة والتمرد على قيمها البالية ، ابتغاء إصلاحها أو وضع قيم جديدة سليمة تأخذ مكانها ، وفى هذا ما يشهد بأن القيم الجديدة تصدر عن الفرد رجعاً لفساد المجتمع ، وهذا التمرد من مقتضيات الأخلاقية وإن كان يخشى أن ينتهى إلى الموقف التشاؤمى الذى انتهت إليه الفلسفات الوجودية الحاضرة ، ومؤداه انهيار جميع القيم فى نظر الفرد ، ونفوره من كل ما يشيع منها ويصادف عند الناس قبولا ، ورفض كل سلطة تملى عليه وضعاً ، توكيداً منه لحرية الفرد وإرادته فيما يزعم الوجوديون ؛

إن القيم الأخلاقية ليست فى رأينا وليدة العقل الجمعى ، فإن الأصح أن يقال إن الفرد يضعها عن تعقل واختيار وتدبّر لإمكانيات الطبيعة البشرية ، والأخلاقية الصحيحة تقتضى رد الإلزام الخلقى إلى باطن الذات ، إلى العقل الذى يعرض للبحث فى غاية الإنسان بما هو إنسان ، ولا تقبل إرجاع الإلزام إلى سلطة خارجية تتمثل فى عرف اجتماعى أو حاكم سياسى أو كهنوت دينى .

بل لقد ثبت اليوم بطلان الأساس الذى بنى عليه الوضعيون اتجاههم ، وهو الفصل بين الفرد والمجتمع ، وجعل الثانى المصدر الوحيد للقيم وتصوير

---

(١) انظر ما كتبناه خاصة فى تفصيل هذا فى الفصل الثانى من الباب السادس تحت عنوان : تعقيب .

للفرد فى صورة سلبية كدمية يحرك المجتمع خيوطها . . . وأصبح علماء الاجتماع والنفس فى أيامنا الحاضرة ينكرون النزعة الجماعية التى غلبت تفكير القرن التاسع عشر ، بمقدار ما ينكرون النزعة الفردية التى كانت رجعاً لتلك النزعة فى مطلع القرن العشرين ، ويؤكدون — تفاعل الفرد مع المجتمع وعدم قيام أحدهما مستقلا عن الآخر ، بمعنى أن الحياة الخلقية حياة كائن يرتبط فى جوهره بغيره ويعيش وسط جماعة ، فثبت بهذا أن القول بأن حياة الإنسان حياة حيوانية خالصة ، بعيد عن الصواب بُعد القول بأن حياته حياة روحية خالصة ، كما ثبت أن تصور حياة الفرد منعزلا عن غيره بعيد عن الأخلاق بُعد القول بفناء الفرد فى المجموع [1].

إن الضمير فى رأينا مرجعه إلى الفرد الذى أسهمت الجماعة فى تكوينه ، فالصواب قد جانب الوضعيين والتطوريين ومن ذهب مذهبهم فى إرجاعه إلى المجتمع دون الفرد ، كما جانبَ الذين ردوه إلى الفرد مستقلا عن المجتمع — كما فعل أصحاب الحاسة الخلقية ودعاة الضمير وطلاب الواجب .

ونواة الضمير فيما يبدو فطرية يشارك فيها كل كائن ناطق ، وهى تظهر عند الإنسان قبل أن يتمكن من تقدير نتائج أفعاله وآثارها ( أى قبل الاستبصار الذى وحد التجريبيون بينه وبين الضمير ) لأن الميل إلى الخير والنفور من الشر متأصل فى طبيعة الإنسان ، وبغير هذا يتعذر علينا أن نفسر طبيعة السلطة الخلقية ، أو نفهم الشعور بالحياء الذى يعقب اقتراف الإثم ، ومن هنا يبدو خطأ الذين وحدوا بين الأسف والندم ، فأصبح الشعور باقتراف الذنب شبيهاً بالشعور بالخطأ فى مسألة حسابية !

إن الواقعيين من الطبيعيين يسقطون من حسابهم الجانب المشرق الوضاء فى طبيعة الإنسان ، ويقفون عند جانبها البهيمى للبحث فى أوحال ذكرياته

---

( ١ ) انظر فى تفصيل هذا ما كتبناه خاصة فى الفصل الرابع من الباب الخامس تحت عنوان : تعقيب .

النابية وأصوله العدوانية ورغباته الجنسية ونحوها ، معنيين بتتبع نشأتها وتطورها ، دون أن يتجاوزوا هذا الواقع الأليم إلى تصوير ما ينبغى أن يكون ، وهو هدف الفلسفة الخلقية الأصيلة .

وما من شك فى أن لدراسات التجريبيين والوضعيين ومن إليهم من الواقعيين خطرها فى الكشف عن كنوز من الحقائق المجهولة فى ماضى حياتنا الخلقية وحاضرها ، ولكن الذى يعنينا فى فلسفة الأخلاق التقليدية هو « الغاية القصوى » التى نتوخاها من حياتنا ، وننظم فى ضوئها سلوكنا ، حريصين على أن تكون هذه الغاية ملائمة لإمكانات الطبيعة البشرية ، متسقة مع أسمى جانب فيها ، وهو الجانب الروحى العاقل الذى يميز الإنسان من سائر الكائنات .

( ب ) اتجاه المثاليين أو الموضوعيين : رد أصحابه الأخلاقية إلى الحدس أو العقل دون الوجدان فانقطعت صلتها بجزاءاتها ، وأمكن القول بعمومية الأحكام الخلقية وموضوعية القيم العليا ، واعتبارها صفات عينية قائمة فى طبائع الأفعال الإنسانية ، مستقلة عن رغبات الإنسان وميوله ، بعيدة عن مصالحه ومنافعه ، وتصوير الضمير فى صورة قوة فطرية مغروسة فى طبائع البشر ، تدرك الخير وتميز بينه وبين الشر حدسياً تلقائياً . . . إلى آخر ما قلناه فى هذا الصدد .

إن فى الطبيعة البشرية جانبا فطريا يتمثل فى استعداداتنا وغرائزنا ، والثابت عند المحدثين من علماء النفس أن الغريزة لا تنشأ عن تجارب فردية ، ولا تتولد عن تعلم أو تدريب ، وإن كانت لا تخلو — فى الحيوانات العليا خاصة — من تبصر وذكاء ، على أن الذى يعنينا من الناحية الأخلاقية هو توجيه هذه الاستعدادات والميول الفطرية ، وهذا التوجيه وليد شخصية الإنسان ككل متكامل ، ومن ثم كان كسبيا أكثر منه فطريا . وبالحظ الفطرى المشترك بين الناس يميز الإنسان بين الخير والشر ، بدليل

اتفاق الناس فى كل زمان ومكان على المبادئ الخلقية العامة ، وإن اختلفوا عند تطبيق معانيها الكلية على الحالات الجزئية ، إذ يبدو أن فى طبيعة الأفعال ما يبرر اعتبارها خيرا أو شرا ، بمعنى أن القتل فى ذاته عدوان على حياة لا يمكن أن يعتبر خيرا ، والتضحية فى ذاتها بذل وعطاء لا يمكن أن يعتبر فى ذاته شرا ، ولكن الذى يرتفع فوق الشك هو أن خيرية الأفعال مرهونة بالغاية التى يتوخاها الفاعل من ورائها ؛ والباعث الذى عجل بإتيانها ، من أجل هذا أمكن اعتبار القتل فى حالات القصاص العادل خيرا ، واعتبار التضحية فى سبيل غاية سيئة شرا . . . . ويقتضى هذا ألا نعلق الأخلاقية بجزاءاتها كما فعل الذاتيون من قبل ، بل إن اعتبارات المنفعة الشخصية لا تصلح أساساً لقيام الأخلاقية .

ولكن الاتجاه المثالى قد أدركه التزمت الذى عكر صفاءه ، وكن من دلالات هذا تصور المتطرفين منهم لفكرة السعادة ، إذ طلبوا السعادة ابتغاء الفضيلة ؛ فضحوا بسعادتهم من أجل غاية غامضة فى عقولهم ، وقد بدأت نواة هذا الاتجاه عند أفلاطون الذى جاهر بأن الحكيم سعيد وإن أصابته المحن ونزلت به الكوارث وخلت حياته من اللذات والمتع ! وراض الكلبية أنفسهم على التحرر من متع الحياة ومباهجها واعتبروا الفضيلة زهدا فى ملاذ العيش ووأدوا للشهوات وإماتة للرغبات ، واحتقروا خيرات الحياة وأوصوا بالاستخفاف بالثروة والراحة واللذة . . . . إلى آخر ما قلناه عنهم من قبل ؛ وجاء الرواقية فاعتنقوا نزعتهم وساروا فى ركبهم وإن أدخلوا على النزعة تعديلات أوقعتهم فى التناقض ، وترتب على هـــذا الاتجاه الاستخفاف بالعواطف والميول والنفور من الجسم ومطالبه ، واحتقار الظروف والخيرات الخارجية اعتقادا بأن الحكيم يسعد وهو على آلة التعذيب فيما قال الكلبية والأبيقورية والرواقية ومن إليهم[1] !

---

( ١ ) انظر ما كتبناه فى هذا هؤلاء فى الفصلين الثانى والثالث من الباب الأول ، والفصلين الأول والثانى من الباب الثانى .

وقد فطن أرسطو إلى ما فات هؤلاء جميعاً قدماء ومحدثين ! إذ لم يحارب اللذة فى ذاتها كما فعل هؤلاء المتزمتون ، لأنها عنده ليست شراً فى ذاتها ولا خيراً فى ذاتها ، بل اعتبرها علامة الفعل الخيّر ، بمعنى أن الفاضل لا يستكمل شرائط الفضيلة ما لم يجد فى مزاولتها لذة ؛ ولا غنى عنده عن الخيرات والظروف الخارجية فى استكمال السعادة العملية ، ومن ثم كان من الخطأ عنده أن يقال إن الإنسان يسعد وهو على آلة التعذيب .

وإذا كان المتزمتون الذين ألمعنا إليهم ينفرون من الجسم ومطالبه ويثيرون بينه وبين العقل حربا شعواء تهدف إلى إماتة الحس واستئصال شهواته ورغباته فإن أرسطو لا يتصور الفضيلة إلا باجتماع العقل والشهوة ، ومن أجل هذا رفض موقف الزهدة الذين نزعوا إلى استئصال الشهوة من طبائع البشر ؛ لأن الإنسان عنده ليس عقلا خالصاً — كما تصوره العقليون المتزمتون — ولا حساً محضاً — كما ظن الحسيون المتطرفون — وإنما هو مركب منهما معاً ؛ فالأهواء والشهوات هيولى الطبيعة البشرية والعقل صورتها ، ولا قيام الصورة بغير هيولى — إلا متى كانت طبيعة إلهية . . . إلى آخر ما عرفنا عن مذهبه .

بهذا فطن أرسطو منذ ثلاثة وعشرين قرنا من الزمان إلى ما أكده علم النفس الحديث بشأن تكامل النفس البشرية ، وسنعود إلى بيان هذا بشىء من التفصيل فيما بعد .

وكان من دلالات التزمت فى المثالية التقليدية منع الاستثناء من القاعدة الخلقية مهما كانت مبرراته ، مع أن القانون الخلقى فيما قال جاكوبى قد وضع من أجل الإنسان ، وليس الإنسان هو الذى خُلق من أجل القانون ، والاستقراء يشهد بأن الكثير من أفعالنا الطيبة يدخل فى عداد الأفعال الخيرة لمجرد أنه استثناء من القاعدة العامة ، فالاستشهاد فى سبيل الوطن خير لأن تعميمه قاعدة عامة للمواطنين مستحيل ؛ بل لو عممنا الاستشهاد من أجل

الوطن قاعدة للناس ما بقى فى الدنيا وطن يمكن الاستشهاد فى سبيله ، بذلك تبطل قاعدة كانط كبير المثاليين التى تقول : آية السلوك الخير إمكان تعميمه من غير تناقض .

وقد صدق « وليم ديفيد روس » حين عارض الأمر المطلق عند كانط بمجموعة من الواجبات والإلزامات قد يناقض بعضها بعضا ومع ذلك يمكن تعميم نقيضين منها كل منهما قاعدة عامة لسلوك الإنسان ! فالصدق واجب ، وكذب الأسير على أعدائه من أجل وطنه واجب ، وكلاهما مبدأ خلقى عام ! إن إباحة كسر القاعدة الخلقية ميسور فيما يقول جيمس مل متى أمكن تعميم كسرها تحت الظروف نفسها قاعدة لسلوك الإنسان ، ومن الواضح أن هذا لا يتيسر للإنسان ما لم يكن عصيان القاعدة من أجل مصلحة عامة ، وليس بسبب نزوة طارئة أو مصلحة ذاتية أو منفعة شخصية ، فالقانون الأخلاقى لا يجوز عصيانه إلا من أجل واجب أسمى .

بهذا وغيره تبرأ المثالية التقليدية من سوءاتها ، وأظهرها التزمت الذى عكر صفاءها ، والنزعة الصورية التى باعدت بينها وبين الواقع ، وفى ضوء هذه المآخذ نستطيع أن نحدد معالم المثالية المعدلة التى ألمعنا إليها فى صدر هذا الفصل .

### معالم المثالية المعدلة :

يشارك الإنسان النباتَ فى النمو ، والحيوان فى الحس ، وينفرد دون جميع الكائنات بالعقل ، ومن أجل هذا كانت مزاولة التأمل العقلى أكمل حالات الوجود الإنسانى فيما قال أرسطو قديماً ، وللحدس دوره السافر فى إقامة الأخلاقية الصحيحة ، ولكن الإيغال فى النزعة الحدسية هو الذى تأدى بأصحاب المثالية التقليدية إلى كبرى المآخذ التى وقعوا فيها ، واقتضت تدخل

العقل لتصحيح أوضاعها ، على نحو ما عرفنا من قبل[1] والإنسان هو الكائن الوحيد الذى لا يقنع بالواقع ، ويتطلع إلى ما ينبغى أن يكون ، يضيق بالسلوك الذى تسوق إليه الشهوات والعواطف ، ويُكبر الذى يجرى بمقتضى الواجب ، فإننا لا نقول للحجر الهابط بفعل الجاذبية إلى أسفل : ينبغى أن تتدحرج صاعداً إلى أعلى ، ولا للوحش الذى يمزق فريسته : ينبغى أن ترأف بها وترحم ضعفها . . . من أجل هذا كان صعودنا سلم الإنسانية أو هبوطنا مدارج الحيوانية إنما يكون بمقدار حظنا من المثالية التى تعبر عندنا عما ينبغى أن نكونه .

وتقوم المثالية المعدلة فى تحقيق الذات بكل قواها الحيوية ، وهذا التحقيق يتطلب الإلمام بحقيقة الطبيعة البشرية ومعرفة إمكاناتها ، ووضع مثل إنسانى رفيع يكفل وحدتها ويضمن تكاملها ، وفى ظله يشبع الإنسان قواه جميعها — الحسى منها والروحى — بهداية العقل وإرشاده ، وتتآخى الأنانية والغيرية فيزول العداء التقليدى بين توكيد الذات ونكرانها ، إذ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه فى الوقت الذى يدين فيه بالولاء للمجموع الذى ينتمى إليه ، وبذلك يتصل كمال الفرد بكمال المجموع ؛ وتقترن السعادة بالفضيلة دون أن تكون إحداهما ضحية الأخرى ، كما كان الحال فى مذاهب المتزمتين من العقليين من ناحية ، والمتطرفين من الحسيين من ناحية أخرى ؛ إن الأخلاقية تنشأ حين يصطدم العقل مع الهوى ويصطرع الواجب مع الشهوة فتمس الحاجة إلى إعلاء صوت الواجب على نداء الشهوة ، من هنا كانت الأخلاقية فى جوهرها مجاهدة للنفس تهدف إلى إعلاء القيم الروحية العليا على القيم الحسية الدنيا ، ولكن وجه الضلال فى هذا أن تتأدى مجاهدة النفس بصاحبها إلى النفور من الجسم والاشمئزاز من مطالبه ، والنزوع إلى العمل على استئصال شهواته وإماتة رغباته ، ثم الادعاء بعد هذا بأن السعادة تكمن

---

(١) انظر خاصة ما كتبناه فى الفصل الرابع من الباب السادس تحت عنوان : تعقيب : ( يتضمن تعديلات أدخلت أكثرها المثالية المحدثة ) .

فى هذا العذاب ! فما أصدق « برترند رسل » Bertrand Russell حين قال إن اتجاه هؤلاء — وكان يقصد مذهب الرواق — فيه عزاء للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء ، فقنَعوا بأن يكونوا فضلاء ! وكان فى موقفهم مع هذا العجز اليائس تفكيك للطبيعة البشرية كفيل بخلق أمراض نفسية مرهقة سنعرض للحديث عنها بعد قليل .

هذه هى بعض معالم المثالية المعدلة ، وردت متناثرة فى مختلف تعقيباتنا التى ذيلنا بها فصول الكتاب ، وفى الدراسات السيكولوجية الحديثة ما يشهد بصحة الأسس التى أقمنا عليها هــذه المثالية ، فلنقف قليلا لبيان ذلك :

## علم النفس الحديث يؤيد المثالية المعدلة :

إن المثالية المعدلة تساير وجهات النظر التى تقول بها الدراسات السيكولوجية الحديثة ، وحسبنا أن نجمل فى هذا الصدد موقف عالم من علماء النفس المعاصرين وصاحب مدرسة فى العلاج النفسى ، ذلك هو « هادفيلد » J. A. Hadfield الذى خص الأخلاق بالكثير من دراساته السيكولوجية ، اعتقاداً منه بأن كل مرض نفسى ينطوى على نقص خلقى ، إذ ينشأ عن الحيرة بين الاعتقاد فى مبدأ خلقى والانجذاب إلى هوى نفسى ؛ وكان هادفيلد يرد الكثير من اضطرابات السلوك اللاإرادية — كالإدمان على الخمر وسوء الطبع والانحرافات الجنسية ونحوها — إلى عقد مكبوتة لاشعوريا .

وقد قلنا إن النزوع إلى الكمال طبيعى فى نفوس البشر ، وبالتالى لم ينشأ المثل الأعلى عن وهم مقطوع الصلة بعالم الواقع كما ظن الطبيعيون من الأخلاقيين ، مجاراة لأهل العلوم الطبعية والإنسانية ممن يلحون فى الوقوف عند الواقع واصطناع المناهج التجريبية فى دراسته ، وقد ثبت علمياً أن هذا النزوع يلازم كل كائن حى ، وإن تميز الإنسان من غيره من

الكائنات بشعوره الواعى بهذا النزوع ، والاتجاه إليه عن تعقل وتدبر . إن هدف الحياة وأقوى بواعثها يبدو فى تحرك كل كائن حى نحو اكتماله ، يشهد بهذا علم وظائف الأعضاء ويسميه « صحة » ، وعلم اللاهوت ويسميه قداسة ، وعلم الأخلاق ويسميه كمالا ، وعلم النفس ويسميه تحقيقاً للذات ، وقد رأينا أن نستعير تعبير السيكولوچيين للأخلاق .

فمن الناحية الفسيولوچية إذا أحدثت فى جسم الكائن الحى جرحا تعاونت بقية أجزاء الجسم على العمل حتى يلتئم الجرح ويعود سيرته الأولى ؛ ومن الناحية الدينية يبدو النزوع إلى الاكتمال فى حال الرجل البدائى الذى يخاف الله ويؤمن بأن الآخرة كفيلة بتصحيح الأوضاع الظالمة فى دنياه ؛ ومن الناحية السيكولوچية يبدو النزوع إلى الاكتمال فى ميولنا الفطرية وهى تنزع إلى الإشباع ، فإذا حيل دونها وما تشتهى اشتد ضغطها حتى تنال بغيتها أو يصاب صاحبها بانحراف عصبى ! ولكن الإنسان دون غيره من كائنات الأرض هو وحده الذى ينزع إلى الكمال واعيا ، ويرسم إليه الطريق عن تعقل وتدبر ، ويقترن تحرك ذاته إلى الاكتمال بحالة وجدانية نسميها بالسعادة .

فتحقيق الذات — الذى نشير إليه بالمثالية المعدلة — يراد به تعبير جميع قوانا الحيوية من ميول ودوافع فطرية ، وعواطف ورغبات مكتسبة تعبيرا كاملا ينتفى معه قيام كبت أوعقد أو صراع باطنى ، وتعبير هذه القوى الحيوية يهدف إلى تحقيق غاية مشتركة تحقق الخير للفرد وللمجتمع معا ، تتمثل هذه الغاية فيما نسميه بالمثل الأعلى الذى يرد ميولنا الفطرية عن غاياتها الأصلية ويعيد توجيهها إلى هدف مألوف يساير آداب المجتمع ويتمشى مع تقاليده ومواضعاته[1] .

فى هذا يبدو الخير الأسمى أو غاية الإنسان القصوى ، والإنسان الذى

(1) Cf. J. A, Hadfield, Psychology and Morals, p. 61—5

اكتملت سعادته هو الذى يوفق فى التعبير عن قواه الحيوية تعبيرا كاملا يحقق به ذاته بهداية العقل وإشرافه .

وبين السعادة التى تقترن بتحقيق الذات واللذة فارق ضخم ، ذلك أن اللذة إشباع غريزة واحدة مع وأد غرائز أخرى ، أما السعادة فتقترن بالتعبير الكامل عن قوى الإنسان الحيوية من غير كبت أو كبح قد يتولد عنه صراع باطنى ، فالمثل الأعلى الذى يقوم على نكران الذات يؤدى إلى إفناء الذات Self-annihilation والمذهب الرواقى الذى يستبعد اللذة من حساب الرجل الفاضل خليق بالاندثار ، والمذهب العقلى الذى يحاول أن يرتفع فوق الغرائز يحقق الصورة ويفتقد الطاقة ، والأخلاقية التى تقاوم مسرات الناس — باسم السعادة الزائفة — تحقق استقامة السلوك على حساب الحياة نفسها .

إن تحقيق الذات على النحو الذى ألمعنا إليـــه أكفل للتضحية والإيثار من مبادئ التزهد والتنسك التى اعتنقها الكلبية والرواقية ومن ذهب مذهبهم من المتزمتين ، بل إن التضحية تتنافى مع مبادئ التزهد ، إذ ليس التزهد إلا مغالاة فى الناحية السلبية للتضحية ، وهو يقوم على كبت الغرائز لأن الكبت يتعارض مع مبادئ الاكتمال وتحقيق الذات ، إن الزاهد يرفض فى العادة تحمل التبعات ولا يهتم بأن يعانى مشاق التضحية من أجل الآخرين ، إنه يتوخى العزلة وينبذ الزواج والإنسان ويبتعد عن الأعمال ويرفض المشاركة فى الحياة العامة ، كل هذا لكى يحقق لنفسه الراحة والهدوء والطمأنينة ، وهذه أنانية سافرة وليست تضحية بالمعنى الصحيح ، بعكس الرجل الذى يعمل على تحقيق ذاته بالمعنى الذى أسلفناه ، لأن مثله الأعلى يهدف إلى تحقيق الخير للمجموع ولا يقنع بتوفير السعادة لصاحبه ، ولايتسنى ذلك بغير المشاركة فى الحياة العامة وتحمل التضحية فى سبيل الآخرين ؛ إن ترك انفعالاتنا متصلة بعقد مرضية ، وإنفاق جهودنا

فى كبتها — كما يفعل الزهاد من أمثال الكلبية والرواقية — محاولة ميئوس من نجاحها ، إلى جانب أن صاحبها وإن أمكن اعتباره من الناحية الدينية قديسا ، كثيراً ما يكون مريضاً يستحق العلاج من الناحية السيكولوچية ، إن التضحية تصبح غير ذات معنى ما لم تكن أداة لتحقيق خير أسمى وسعادة ينعم بها المجموع ، فيستشهد الإنسان من أجل وطنه أو دينه أو مبادئه ، وليس من أجل الإخلاص لفكرة دينية وهمية ، فمن يسجن نفسه فى دير ويعيش محروماً بإرادته من متع الدنيا ومباهجها ليثبت لنفسه أو للناس أنه تقىّ ديّن ، مريض يجب أن يعالج نفسياً لأنه يشبه من ينتحر لكى يثبت للناس أنه يحب وطنه[1] !

والعلاج النفسى الحديث يقوم على تحرير الانفعالات المتصلة بعقد مرضية حتى يتيسر للذات أن تتحقق على النحو الذى أسلفناه ، وتكتمل السعادة عندما يوفق الإنسان إلى التعبير عن ميله الفطرى إلى الطموح فى مهمته ، وعن نزعاته الجنسية بزواجه ، وعن غرائز الأبوة أو الأمومة بحبه لأسرته وإخلاصه فى رعايتها ، وعن حب الاستطلاع بالبحث العلمى وما يشبهه ، وعن حب الظهور بخدمة الآخرين ، وعن غريزة المقاتلة بالدفاع عن معتقداته ومبادئه وهلم جرا . . . بإشباع مباشر — كخال الغريزة الجنسية والزواج أو إشباع بديل يتيسر بالتسامى أو الإعلاء الذى سنتحدث عنه بعد قليل ، ولا بد أن يقترن هذا كله بتوجيه طاقة هذه الغرائز إلى تحقيق هدف مشترك يحقق الخير للمجموع ؛ إن المثل الأعلى السليم لا يستقيم مع نزوات الأثرة الحادة التى تحصر أهداف الإنسان فى ذاته ، ولا مانع من الدعوة إلى الخير الذى يجاب لصاحبه الضيق واليأس والكآبة .

إن السعادة حالة وجدانية تقترن بتحقيق الذات . ولكنها لا تصلح غاية

---

(1) ibld, p. 110—12

قصوى لسلوك الإنسان — كما افترض أصحاب مذهب السعادة من أفلاطون وأرسطو ، وأصحاب مذهب المنفعة من بنتام ومل — لأن الإنسان يكاد لا يقصد إليها واعيا حتى يفقد الشعور بها ، من أنصت إلى الموسيقى ملقيا باله إليها واتته اللذة ، فإن ضرف همه إلى لذة الإنصات وقصد إلى تحقيقها فاتته اللذة وافتقد الشعور بها ؛ إن المثل الأعلى يتحتم أن يكون موضوعيا يحمل فى باطنه قيمته ويطلب لذاته ، ولا ينشده صاحبه ابتغاء لذة شخصية أو مصلحة فردية ، وتجربة الجنس البشرى التى تتمثل فى العرف الأخلاقى خلال الزمن تشهد بوجود قيم موضوعية تبدو فى الشرف والعدالة والإيثار والجود والحرية ونحوها ، واستقراء تاريخ البشرية يعلمنا أن السعادة تنشأ عن الأريحية والإيثار دون الخسة والأثرة ، وتتولد عن الشجاعة دون الجبن ، وتصدر عن النبل دون الخسة والنذالة . . . وهلم جرا ، ومن أجل هذا وجب أن يراعى فى السلوك — مع صدوره عن الفرد — حكم التجربة الإنسانية الطويلة الأمد كما يعبر عنها العرف الأخلاقى العام الذى يفرض نفسه على الشعوب خلال الزمن(١) .

## الإباحة علاج فاسد ( اجتماعيا وسيكولوجيا وبيولوجيا ) :

قلنا إن المثالية تقتضى تحقيق الذات بالتعبير عن قوانا الحيوية ، ولكن التعبير الحر الذى يتمثل فى إشباع الغرائز والرغبات من غير عائق من ضمير أو عرف أخلاقى إباحة ، إذ أن الإباحة هى التى تقتضى إنكار الكبح والاسترسال مع الهوى ، فهل قصدنا بمثاليتنا أن تدعو للإباحة ؟! رب قائل يقول : وما وجه الغرابة فى ذلك وقد وُجد بين علماء الأمراض العصبية من يوصى مرضاه بإطلاق العنان لشهواته والاسترسال مع أهوائه دون عائق من ضمير أو عرف ، اعتقادا من هؤلاء العلماء بأن المرض العصبى ينشأ عن كبت جنسى يولد فى النفس صراعا باطنيا لا يجد متنفسا ،

---

(1) Cf. ibid, p. 86—97

فعلاجه الصحيح إنما يكون بإطلاق الطاقة الجنسية الحبيسة من غير اهتمام بنداء الضمير أو مواضعات المجتمع

ولكن هذا تعبير حر عن الذات يهبط بالإنسان إلى مستوى البهائم ، وليس تحقيقاً للذات يرتفع بالإنسان حتى يضعه تحت عرش الله ، وهذا التعبير الحر ( أو الإباحة ) مستحيل من الناحية الاجتماعية ، وسيئ من ناحية العلاج النفسى ، ومتعارض مع قانون الطبيعة فى علم الحياة .

أما إنه مستحيل من الناحية الاجتماعية فلذلك لأن التسليم به فى شأن الغريزة الجنسية يُجيزُ تعميمه فى غيرها من غرائز ، وعندئذ يجوز للجندى أن يهرب من ميدان القتال استجابةً لغريزة المحافظة على الذات ، كما يجوز للمغضب المنفعل أن يفتك بمن أغضبه إرضاء لغريزة المقاتلة ، وللقوى أن يغتصب ملك الضعيف إشباعا لغريزة التملك . . . إلى آخر ما يقال فى هذا الصدد مما يرد البشرية إلى شريعة الغابة .

أما إنه باطل من ناحية العلاج النفسى فلذلك أن التجربة تشهد بأن الإباحة كثيراً ما تكون أكثر إتعاساً لصاحبها من الكبت ، لأنها كثيراً ما تولد صراعا عقلياً عنيفاً مرده إلى اشمئزاز الإنسان من نفسه ونفوره من انحطاطه إلى مرتب البهيمية ، لأن إطلاق الطاقة الجنسية المكبوتة بالاسترسال مع الشهوة والهوى ، إنما يكون على حساب الضمير والتضحية بإنسانية صاحبه ، بهذا تفشل الإباحة حلا للصراع الباطنى وتظل المشكلة قائمة .

وأما إن الإباحة تتعارض مع القانون البيولوجى فلذلك لأنها تتنافى مع غرائز اجتماعية كامنة فى طبيعة الإنسان ، تقتضيه أن يتوخى حاجات غيره كما يتوخى حاجاته الشخصية على نحو ما أسلفنا من قبل .

ومن الضلال أن يظن ظان أن قوانين الأخلاق تتعارض مع قوانين الطبيعة ( البشرية ) بحجة أن الثانية تستند إلى الأثرة وتوكيد الذات ، بينما تقوم الأولى على الإيثار ونكران الذات ، كما ظن السوفسطائية قديماً ونيتشه ومن ذهب مذهبه حديثاً ، فإن الأصح أن يقال إن القوانين الخلقية

تساير قوانين علم الحياة وتؤكد مضمونها ، فمن ذلك أن غريزة الأمومة تقصد أصلا إلى رعاية النسل حتى يستغنى عن معونة الكبار ، ولكن فائضها قد امتد إلى تمريض الضعاف ورعاية الشيوخ ، ومن أجل هذا كانت المرأة أقدر من الرجل على هذا النوع من الرعاية . ويترتب على هذا أن يكون قتل الضعاف والشيوخ عملا بتضحية « نيتشه » إضرارا بغريزة الأمومة التى لا تستقيم بدونها سلامة الجنس ، ومعنى هذا أن أن فضيلة الرحمة تعبر عن حقيقة بيولوجية وليست مجرد وهم دعت إليه الأديان خطأ واحتضنه العرف الأخلاقى بغير موجب[1] ، ومن هنا يبدو خطأ نيتشه وأسلافه من السوفسطائية قديماً حين ظنوا وهماً أن الفضائل من وضع الضعفاء — وهم الكثرة الغالبة — ليحموا بها قيم العبيد اتقاء لسيطرة الأقوياء !

### المثالية تقتضى إعلاء الطاقة الحبيسة :

إن علم النفس الحديث يرى أن ليس فى الإنسان غريزة إلا ولها خطرها فى التطور البيولوجى للطبيعة البشرية ، ويمكن أن يكون لها خطرها البالغ فى التطور الأخلاقى للحياة المتمدينة ، وليس ثمة شر فى ذاته ، لأن الشر وظيفة خاطئة أو هو استخدام دافع خيّر فى غير وقته الملائم ومكانه المناسب موجهاً نحو غاية خاطئة ، والرذائل بهذا المعنى فضائل منحرفة ، فالشر كالقذارة مادة وضعت فى غير مكانها ، أو بالأحرى وظيفة أسىء توجيهها ، وهى ذات قيمة فى ذاتها ولكنها ضارة مؤذية إذا أسىء وضعها ، ومن هنا أمكن القول بأن الرذائل لا تورّث ، وكان من الضلال أن يقال مع أمثال هوبز إن الإنسان شرير بطبعه ، فإن نزعاته متى تحولت إلى انحرافات أسىء استعمالها أصبحت شراً ، وعلاج الشر لا يكون بالجهد اليائس فى إماتة الغرائز التى يرتد إليها ، بل يكون بتوجيه هذه الغرائز وحسن استعمالها .

---

(1) ibid, p. 186—40

إن التعبير الحر عن الميول الفطرية والعواطف المكتسبة لا يتيسر لفرد يعيش فى مجتمع ، ومثلنا الأخلاقية والجمالية كثيراً ما تقتضى كبح الشهوات ووأد الرغبات متى كانت متنافية مع آداب المجتمع وقيمه ، لأن إشباعها المباشر ( فى سلوك إباحى ) يسىء إلى سمعتنا فى المحيط الذى نعيش فيه ، ومن ثم ينشأ الصراع بين شهوات الفرد ومطالب المجتمع ، ولكن المكبوح من ميولنا النابية يعرضنا للأمراض النفسية ما لم يجد متنفساً يخفف ضغطه ، لأن قمع الغرائز والحيلولة دون إشباعها يوقع صاحبه فى أزمة تبدو فى صراع يقوم بين دوافعه التى تلتمس الإشباع ، ورغبته فى كبح ما يساير آداب المجتمع ومثله العليا ، ولكن الإنسان يتجاهل بهذا الكبح الدافع النابى الذى يتنافى مع آداب المجتمع ويهرب من مواجهته ، ويقنع بتحويله من ذاته الشاعرة إلى ذاته اللاشاعرة حتى يغيب فى عالم النسيان ، ولكن هذا الدافع الموءود يظل قوة حيوية فعالة فى حياة الإنسان ، ويعرضه لأزمة نفسية إذا لبث حبيساً لا يجد متنفساً .

ولكن الخلاص من التوترات التى تصحب هذه الأزمات النفسية يتخذ طرقاً شتى يعنينا منها الآن ما يسمى بالإعلاء أو التسامى Sublimation ويراد به تحويل الطاقة النفسية الغريزية عن أهدافها الطبيعية — وهى إشباعها إشباعاً مباشراً يتنافى مع آداب المجتمع — إلى أهداف أخرى تساير آدابنا ولا تتنافى مع معتقداتنا ومعاييرنا الخلقية والاجتماعية ، أو هو التغلب على الدوافع المكبوتة بتغيير مجراها وإبدالها بأشكال سامية عليا من النشاط بحيث يريح الفرد من ناحية ويفيد المجتمع من ناحية أخرى ، وواضح أن التسامى لا ينطوى على إشباع حقيقى للغرائز والميول المكبوتة ، ولكنه إشباع بديل غير أصيل ، يتمثل فى توجيه الطاقة النفسية الحبيسة إلى هواية تجتذب انتباهه وتستنفد نشاطه وتفيد المجموع الذى ينتمى إليه ، فغريزة التدمير التى تشبع بالعدوان يمكن إعلاؤها

بمقاومة المظالم ومجاهدة الشر ، والغريزة الجنسية التى تشبع بالزواج يمكن إعلاؤها — مؤقتاً — بالمشاركة فى الأعمال الفنية أو العلمية أو النشاط الرياضى وهلم جرا .

ولكن للإعلاء شروطاً ينبغى توافرها :

أولها أنه يتطلب وجود مادة يمكن التسامى بها ، فالمرأة التى بلغت الخامسة والثلاثين دون أن يقلقها الشعور الجنسى لا تسعد بإعلاء غريزة لا تشعر بإلحاحها ، كما أن الإعلاء لا يصلح فى غريزة تكون موضع احتقار واشمئزاز من صاحبها .

وثانيها أن يكون الإعلاء مريحاً لصاحبه ، فانعدام السرور فى الهواية الجديدة دليل على فشل الإعلاء وإخفاقه ، من هنا وجب على كل فرد أن يحسن اختيار الهواية التى تلائمه ، فالمرأة التى تقوى فيها غريزة حب الظهور أصلح للاشتغال بالجمعيات النسائية من العمل كمربية أطفال ، والرجل المصاب بالنزعة السادية قد يصلح جراحاً ويفشل طبيباً ، والرجل الذى تشتد فيه نزعاته الإجرامية قد يصلح محامياً ويفشل فى إدارة مصرف . . . من هنا مست الحاجة إلى معرفة ميل الفرد الذى يتطلع إلى الإعلاء واختبار الهواية التى تلائمه .

وثالثها أن يكون الإعلاء مفيداً للمجموع لأن الفرد لا تكتمل سعادته بعيداً عن المجتمع الذى يعيش فيه ، إذ ليس ثمة عذاب أقسى من الحبس الانفرادى ، ولا عقاب أشد من النفى الاجتماعى فيما يقول جيمس ، ومن تجاهل الميول الاجتماعية الكامنة فى طبيعته افتقد الشعور الكامل بالسعادة ، والمرأة التى تشبع غريزة الأمومة بتربية كلب أليف ، كالفنان الذى يشبع حب الظهور الفطرى فى نفسه بإطالة شعره ، كلاهما يبدد الطاقة الحبيسة فى الهباء ولا يسمّى تصرفه العابث إعلاء ، لأن من شروط الإعلاء أن يسعد صاحبه ويحقق الخير للمجموع (١) .

---

(1) Ibid, p. 164—7

**هذه هى مثاليتنا المعدلة :**

تهدف إلى تحقيق الذات بإشباع قواها الحيوية دون جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره ، لأن الإنسان فى هذه المثالية يبدو فرداً فى أسرة ومواطناً فى أمة وعضواً فى مجتمع إنسانى ، فإذا اقتضته القيم الروحية كبح النابى من ميوله وقواه تخلص من التوترات الناجمة عن الكبح بالإعلاء الذى يريحه من متاعبه ويحقق الخير للمجتمع ، بهذا يرتبط كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه ، مع احتفاظه بفرديته واستقلاله بشخصيته بحيث لا يفنى فى المجمـــوع الذى يدين له بالولاء على نحو ما هو معروف فى الدكتاتوريات ، بهذا تمتزج الأنانية بالغيرية ، ويذوب توكيد الذات فى نكرانها ، ويعيش الفرد بريئاً من الانحرافات النفسية ، وتبرأ الأخلاقية من تفكيك الطبيعة البشرية بالفصل القاطع بين العقل والحساسية ، وكفالة السلطة لأحدهما على الآخر ، كما فعل المتزمتون من المثاليين من ناحية ، والمتطرفون من الحسيين من ناحية أخرى ، وبهذا تصبح الأخلاقية مطلباً ميسور المنال . ولا تكون عبئاً لا يقوى على حمله إلا الأبطال الذين صح قول برترند رسل عن اتجاههم : إن فيه عزاء للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء ، فقنعوا بأن يكونوا فضلاء !

# مصادر عامة

نسجل في هذا الثبت مصادر عامة لا تقتصر على البحث في موضوع دون موضوع ، ولا في مذهب دون مذهب ، وقل منها ما ورد ذكره في سياق الكتاب .

أما مصادر كل مذهب من مذاهب هذا الكتاب ، فقد سجلناها في نهاية الفصل الذي عولج فيه ، بالإضافة إلى ماذكرمنها في هوامشه أو في صلب الكلام . فليرجع إليها من أراد ، ونكتفي الآن بذكر مصادر عامة عسى أن ينتفع بها من أراد التوسع في دراسة الموضوعات التي عالجناها في هذا الكتاب .

## كتب في تاريخ الفلسفة عامة منها :


W. T, State, Critical History of Greeks

E. Bréhier, Histoire de la Philosophie, 2 vols.

J. Burnet (1) Early Greek Philosophy (مترجم للفرنسية)
(2) Greek Philosophy (from Thales to Plato)

J. E. Erdmann, History of Philosophy, 3 vols., translated by W. T. Hough

T. Gomperz, Greek Thinkers, 4 vols., Trans by Magnusl & Berry
ترجمه للفرنسية Reymond

P. Janet et G. Séailles, Hist. de la Philosophie; Les Problèmes et les Ecoles.
ترجمته للإنجليزية في جزءين ينقصان بعض فصوله Ada Monahan تحت عنوان :
History of the Problems of Philosophy

O. Külpe, Introduction to Philosophy
نقله إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي : المدخل إلى الفلسفة

B. Russell, History of Western Philosophy, 1948
نقل العصور القديمة والوسطى الدكتور زكي نجيب محمود ، تاريخ الفلسفة الغربية

G. J. Warnock, English Philosophy Since 1900, (1958)

Windelband, General History of Philosophy, trans. by. J. Tufts

R. Metz, a Hundred years of British Philosophy

Zeller { (1) Outline of the Hist. of Greek Philosophy
(2) Philosophy of the Greeks in its Historical Developmen
الترجمة الإنجليزية فى ٦ ( مجلدات ) والفرنسية ناقصة فى ٣ مجلدات }

Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. by Hastings

ثم مصادر عامة فى الأخلاق :

A. I. Melden, Free Action, 1961

F. E. Sparshott, An Enquiery into Goodness, 1958

G. E. M. Anscombe, Intention, 1958

Kurt Baoer, The Moral Point of View, 1958

F. H. Bradley, Ethiical Studies, 1927

C. D. Broad, Five Types of Ethical Theory

H. Calderwood, Handbook of moral Philosophy.

E. F. Carritt, The Theory of Morals, an Introduction to Ethical Philosophy, 1948

R. W. Churck, Fundamentals of Ethics ; An Intr. to Moral Philos.

W. L. Courtney, Constructive Ethics,

A. Cuvilier, Manuel de Philosophie, vol. II.

C. D'Arcy, A Short Study of Ethics.

J. Dewey { (1) Moral Theory & Practice
(2) Outline of a Critical Theory of Ethics }

Dewey & J. Tufts, Ethics, 1936

L. Dickinson, The Meaning of Good

H. W. Dresser, Ethics in Theory and application

J. H. Dunham, Principles of Ethics

G. L. Duprat, Morals, A Treatise on the Psycho - Sociological Bases of Ethics, trans, by W. J. Greenstreet 1903 Everett,

A. C. Ewing, { (1) Ethics, 1553.
(2) Definition of Good, 1947 }

W. Fite, An Introductory Study of Ethics

G. C. Field, Introduction to Ethical Theory

W. R. R. Gibson, A Philosophical Introduction to Ethics, 1904

J. Baruzi, le Problème Morale

A. Bayet, L'Hist. de Morale en France

G. Belot, Etudes de Morale Positive, 2 vols., 1948

R. Le Senne, (1) Traitè de Morale Général
(2) Le Devoir

V. Jankélevitch, Traité des Vertus

Ch. Renouvier, Science de la Morale

B. Bosanquet, Some Suggestions in Ethics

J. M. Guyau, Esquisse d'une Morale sans obligation ni Sanction; (Eng. trans., A Sketch of Morality independent of Obligation & Sanction, 1908).

J. A. Hadfield, Psychology and Morals, 1923

G. Harkness, The Sources of Western Morality (from primitive marality through the beginnings of christianity, 1954

N. Hartman, Ethics { Vol. I, Moral Phenomena; Vol. II, Moral Values; Vol. III, Moral Freedom

T. E. Hill, Contemporary Ethical Theories, 1954

F. Howley, Old Morality traced historcally.

Janet, Theory of Morals

C. E. M. Joad { (1) Philosophy, (ch. v, Ethical philosophy), 1944; (2) Guide to the Philosophy of Morals & Politics, 1948.

G.A. Johnston, an Introduction to Ethics.

Jouffroy, Introduction to Ethics (including a critical survey of the Moral Systems, Eng. Trans. by W. H. C6anning, 2 vols).

P. Laffitte, The Positive Science of Morels, Eng. Trans. by J. Carey Hall.

J. Laird, Study of Moral Theory

Lecky, History of the European Morals from Augustine to Charlmagne, 2 vols.

Wm. Lillie, An Introduction to Ethics, 1957.

J. S. Mackenzie { (1) Manual of Ethics 3rd ed., (أعيد طبعه مرات ومرات)
(2) Ultimate Values, 1924

J. Mackintosh, Essays on the Progress of Ethical Philosophy.

J. Martineau, Types of Ethical Theory, 2 vols. 3rd ed.

G. E. Moore, (1) Principia Ethica
(2) Ethics

A. Smith, The Theory of the Moral Sentiments

Th. Reid, Outlines of Moral Philosophy

J. H. Muirhead, The Elements of Ethics, 2nd ed.

G. H. Palmer, The Field of Ethics.

D. Parker, Human Values.

F. Paulsen, A System of Ethics

A. P. Perry, General Theory of Value

N. Porter, Elemets of Moral Science

A. Prior, Logic & the Basis of Ethics, 1949

H. Rashdall, Theory of Good and Evil, 2 vols.

J. M- Robertson, A short History of Morals, 1920

A. K. Rogers, Morals in Review

R. A. Rogers, A Short History of Ethics

W. D. Ross, (1) Foundations of Ethics, 1939
(2) The Right and the Good, 1930

Bertrand Russell, Religion and Scince

L. A. Selby—Bigge, ed. British Moralists, 2 vols. 1897 (Selected from Moralists, principally of 18 th Century)

M. C. Sen, Elements of Moral Philosophy

R. Le Senne, Traité de Morale Générale

J. Seth A Study of Ethical Principles
Essays in Ethics & Religion

F. C. Sharp, Ethics

H. Sidgwick
- (1) Outlins of the History of Ethics, 1939
  ترجم العصور القديمة والوسطى توفيق الطويل وعبد الحميد حمدى :
  المجمل فى تاريخ علم الأخلاق
- (2) Methodes of Ethics
- (3) Practical Ethics, A collection of addresses & essays)

P. H. Nowell Smith, Ethics, 1954.

W. R. Sorley
- (1) Introduction to Ethics
- (2) Recent Tendecies in Ethics
- (3) Ethics of Naturalism

L. Stephen, English Thought in the 18 th century

J. F. D. Maurice, The Conscience; Lectures on Casuistry

Stewart, Outlines of Moral Philosophy.

G. Combe, Moral Philosophy

T. H. Green, Prolegomena to Ethics

John Taylor (of Norwich), A Sketch of Moral Philosophy

F. Thilly, An Introduction to Ethics

Urban
- (1) Fundamentals of Ethics, An Intr. to Moral Philos., 1930
- (2) Human Values

C. H. Waddington & others, Science and Ethics, 1942

S. Ward, History of Ethics, 1924

J. Welton, Groundwork of Ethics, 1922

W. Whewell, Elements of Morality

W. K. Wright, General Introduction to Ethics

W. Wundt, Ethics
- Vol. I. Intr. to the facts of moral Life
- Vol. II. Ethical Systems
- Vol. III, The Principles of Morality

Ch. L. Stevenson, Ethics & Language

R. M. Hare. The Language of Morals

H. W. B. Joseph, Some Problems of Ethics

P. H. Nowell Smith, Ethics

S. E. Toulmin, The Place of Reasm in Ethics, 1950

Luther J. Binkley, Contemporary Ethical Theories

L. Nelson, System of Ethics, Eng. Trans. by N. Guterman

K. Marx & F. Engels, The Manifesto of the Communist Party

K. Marx & F. Engels, Selected Works, 2 vols., 1962

K. Marx, The Capital, 1954

F. Engels, On Marx's Capital

L. Leontiev, Fundamentals of Marxist Political Economy, 1965

V. Avensiev, Marxist Philosophy

M. M. Sober, K. Marx's Interpretation of History, 1954

هذه هي المصادر العامة ، أما مصادر كل موضوع عالجه الكتاب فمذكورة في ذيل الفصل الذي تناوله ، بالإضافة إلى ما ورد منها في هوامشه .

# الفهارس

ا - دليل بأهم المذاهب والنظريات والمدارس
ب - كشاف بأظهر الأعلام
حـ - معجم فى ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل

## ١ – دليـــل

## بأهم المذاهب والنظريات والمدارس الواردة بالكتاب

# ب ـ كشاف

## بأظهر الأعلام الواداة فى الكتاب

( ت — خ )



( د — ش )



(١) نرجو تصحيح اسمه فى صفحة ٢٦٠

## س — ف

## ( ف ـ ك )

(ل — م)

( ن — ى )

# ح — معجم

# فى ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل

## الواردة بالكتاب

Cf. = compare : قارن

opp. = opposite : ضد

see : أنظر

— حين تعرض صفة وموصوف ، يسجلان فى باب الموصوف ، فمثلا :

End — غاية

/ objective — غاية موضوعية

/ subjective — غاية ذاتية

---

Absolute, opp. relative — المطلق — ضد النسبى

Absolutism, opp. relativism — مذهب الاطلاق أو القول بالمطلق

Academy — الأكاديمة

/ old — الأكاديمية القديمة ( أكاديمية أفلاطون )

/ new or neo — الأكاديمية الجديدة

Action / neutral — فعل محايد ( ليس فى ذاته خيرا ولا شرا )

Adaptation — تكيف — تلاؤم

Adiaphorism = indifference — اللامبالاة — الاستخفاف أو عدم الاكتراث

Adjustment — توافق

Aesthetics — علم ( فلسفة ) الجمال

Agnosticism, opp. gnosticism — اللاأدرية — ضد العرفان

Altruism, = unselfishness, opp. egoism, see : Benevolence and Sympathy — الغيرية أو الإيثار — ضد الأنانية

Analysis / logical — تحليل منطقى

/ psychological — تحليل نفسى

Annihilation — الفناء ( فى التصوف )

Anthropocentric opp. ego-centric — انتشار الذات ضد تمركز الذات

Anti-naturalism, objectivism, see : naturalism

مذهب اللاطبيعيين ( الموضوعيين )

Anxiety, cf. weariness — الحيلة ( من الهول )

Apathy — إماتة الشهوات وانعدام الحساسية بالبيئة ( عند الرواقية خاصة )

A-posteriori, opp. à-priori — بعدى – كسبى – يجيىء بالتجربه

Appetites, see passions — شهوات

A-priori, opp. a-posteriori — قبلى – بديهى – أولى – سابق على التجربة –

Apriorism = nativism = Intuitionism

مذهب المعانى الفطرية أو مذهب الفطرة – مذهب الحدسيين

Aristotelianism — المذهب الأرسطاطاليسى أو مذهب أرسطو

Asceticism, cf. mysticism — مذهب الزهد – قارن التصوف

Associationism (empiricism)

مذهب ترابط المعانى أو تداعيها ( ويطلق أحيانا على المذهب التجريبى )

Atom, opp. monad — جوهر فرد ( ميت ) – ضد الذرة ( الحية المدركة )

Atomism, opp. monadism, cf. materialism — مذهب الجواهر الفردة

Autonomy, opp. heteronomy — استقلال الإرادة ( فى فلسفة كانط )

Axioms, cf. postulates — أوليات – بديهيات

Benevolence, see sympathy ; altruism — الأريحية أو الإحسان

Bourgeoisiecf. Proletarians

البورجوازيه ( عند انجيلز أصحاب رءوس الأموال الجدد – وعند لينين جميع ملاك الثروة )

Calculus / hedonistic — حساب اللذات ( عند بنتام )

Casuistry — البحث أو النظر الأخلاقى

Categoricai imperative, opp.hypothetical or conditional imperative

الأمر المطلق ضد الأمر المشروط أو المقيد

Cause, opp, effect — علة – ضد معلول

| | |
|---|---|
| Cause | |
| / efficient | علة فاعلية |
| / final | علة غائية |
| Class Struggles | الصراع الطبقي |
| Collective or group mind | العقل الجمعي |
| Collctivism | النزعة الجماعية — وتقال أيضا عن الاشتراكية |
| Common sense | مذهب الفهم المشترك أو الحس المشترك |
| Communism, cf. socialism | الشيوعية — قارن الاشتراكية |
| Conception, cf. perception | التصور أو الإدراك العقلي — قارن الإدراك الحسي |
| Conceptions | معاني أو مفهومات |
| Conflict | صراع |
| Conscience | الضمير |
| Consciousness; opp. unconsciousncss | الشعور أو الوعي — ضد اللاشعور أو اللاوعي |
| Consistency / formal | الاتساق الصوري |
| Contingent, opp. necessary | الممكن ضد الضروري أو الواجب |
| Contradict … p riciple of) | مبدأ عدم التناقض |
| Cosmopolitanism, Cf. internationalism | العالمية — قارن الدولية |
| Criterion = Standard = norm | مقياس — مستوى — معيار |
| Criticism | المذهب النقدي |
| / new | المذهب النقدي الجديد |
| Custom | العرف ( الاجتماعي ) |
| Cynics | الكلبية |
| Cynicism | مذهب الكلبيين |
| Cyrenaics | القورينائية |
| Deducation cf. induction | الاستنباط العقلي |
| Deism | المذهب الطبيعي الإلهي |
| Deliberation, cf. insight | التروي والتبصر |

| | |
|---|---|
| denial / self = self - abnigation | نكران الذات |
| Determinism, opp. indeterminism, | الحتمية – مذهب الجبر ضد مذهب الاختيار |
| Disarmament | نزع السلاح |
| Disintegration, opp. integration | تفكك – ضد تكامل |
| Disinterestedness; impartiality | النزاهة وعدم المحاباة |
| Dogmatism, opp., Scepticism | مذهب الاعتقاديين أو الدجماطيقيين |
| Doubt / methodical or academic | الشك المنهجى أو العلمى |
| / real or absolute = Suspension of judgment | الشك الحقيق أو المطلق وهو تعليق الحكم |
| Eclecticism | مذهب الاختيار والتوفيق |
| Ego — centric, cf. anthropocentric | تمركز الذات |
| Egoism, opp. altruism | الأنانية أو الأثرة |
| Emotions, cf. Sentiments | انفعالات |
| Empiricism, cf. sensualism | مذهب التجريبيين – أو الفلسفة التجريبية |
| Empiricism / classical or Traditional | التجريبية القديمة أو التقليدية ( وهى تجريبية القرنين ١٧ و ١٨ ) |
| / modern | التجريبية الحديثة ( فى القرن ١٩ ) |
| / Scientific (Logical positivism) | التجريبية العلمية ( فى القرن ٢٠ وهى الوضعية المنطقية ) |
| End / objective | غاية موضوعية ( ينشدها كل كائن ناطق ) |
| / Subjective | غاية ذاتية |
| Epicureanism | مذهب الأبيقورية |
| Ebistemology or theory of knoledge | نظرية المعرفة |
| Essence, cf. substance | ماهية – كنه ( خصائص الشيء الذاتية ) |
| Eudaemonism, cf. hedonism | مذهب السعادة |
| Evaluation | تقييم |
| Evolutionism | مذهب التطور |
| Existentialism | الفلسفة الوجودية |
| Feelings = affections, cf. sentiments and emotions | وجدانات – مشاعر |

Formalism = Logicism — المذهب الصورى أو النزعة المنطقية

General, opp. particular — الكلى أو العام ضد الجزئى

Generalization (see : Universality) — تعميم

Good / Supreme, highest ultimate, absolute = summum bonum
الخير الأقصى أو الأسمى أو الأعلى

Goodness — الخيرية

Group (collective) mind — العقل الجمعى

Hedonism cf. eudaemonism — مذهب اللذة أو المنفعة

/ egoistic or individualistic — بمذهب اللذة الأنانى أو الفردى

/ universalistic = Utilitarianism — مذهب المنفعة العامة

Heteronomy, opp. autonomy
تبعية الإرادة ( خضوعها لقانون مفروض عليها من خارج ) فى فلسفة كانط

Historicism — المذهب التاريخى

Humanism — المذهب الإنسانى أو النزعة الإنسانية

Ideas — أفكار — المثل عند أفلاطون

/ innate, (inborn) — أفكار فطرية أو موروثة

/ platonic — المثل الأفلاطونية

Ideal = ultimate value — المثل الأعلى

Idealism — المثالية أو مذهب المثاليين

/ ethical — المثالية الأخلاقية

/new — المثالية الجديدة أو المحدثة

Idealistic theory, opp. mechanical theory — النظرية المثالية — ضد الآلية

Immoralism — النزعة اللاأخلاقية

Imperative = command — أمر

/ categorical — الأمر المطلق أو اللامشروط (كانط)

/ hypothetical or conditional — أمر مشروط أو مقيد

Imperturbability = mental repose = inner tranquility adiaphorism
طمأنينة النفس — راحة البال الأمن الباطنى

Impressions — انطباعات

| | |
|---|---|
| Impulse, cf. motive | دافع ( نفسي ) |
| Inaction | التوقف عن العمل |
| Inclination | الميل |
| Inconsistency = contradiction | تناقض — عدم اتساق |
| Indeterminism = libertarianism opp. determinism | مذهب حرية الاختيار |
| Indiference | اللامبالاة |
| Individuality, opp. collectivism | الفردية |
| Individualism | مذهب الفردية |
| Inducative, opp. deduction | الاستقراء |
| Inference = reasoning | استدلال منطقي |
| Innate ideas | أفكار فطرية أو موروثة |
| Inspiration, cf. revelation & intuition | إلهام |
| Insensbility to environment = apathy | انعدام الشعور بالبيئة ( عند أمثال الرواقية ) |
| Insight | استبصار |
| Integration, opp. disintegration | تكامل — تفكك |
| Intellectualism = rationalism | المذهب العقلي |
| Intention, aim, or goal, end, purpose, resolution | مقصد — هدف — غاية — غرض — نية |
| Internationalism, cf. cosmopolitanism | الدولية قارن العالمية |
| Introspection = subjective observation | الاستبطان أو التأمل الذاتي أو الملاحظة الباطنية |
| Intuition (not conjecture) | الحدس ( وهو غير التخمين ) |
| Intuitionism or intuitionalism = apriorism = nativism | مذهب الحدسيين — أو المعاني الفطرية |
| Intuition / conceptual or intellectual | الحدس العقلي |
| / perceptional | الحدس الحسي أو التجريبي |

Leadership / collective — القيادة الجماعية

Libertinism — الإباحية

Logicism = formalism — النزعة المنطقية أو الاتجاه الصورى

Man as such — الإنسان بما هو كذلك — أو من حيث هو كذلك

Materialism, cf. atomism & mechanical theory opp. Spiritualism.

المذهب المادى .

Materialism / dialectical — المادية الجدلية

/ Historical — المادة التاريخية .

Maxim = subjective principle — قاعدة

Mechanical theory, opp. idealisitic theory

النظرية الآلية — ضد نظرية المثاليين

Method / scientific or experimental or inductive .

منهج البحث العلمى أو التجريبى أو الاستقرائى

Methodical doubt, cf. doubt — الشك المنهجى

Moderatioa, cf. temperance — الاعتدال

Monadology, cf. spirtualism — مذهب الذرات الروحية

Moral sense — مذهب الحاسة الخلقية أو الحس الخلق

Morality — الأخلاقية

Mortification / self — إماتة الذات

Motive, cf. impulse — باعث ( خلق )

Mystics = Sufis, cf. sophists — الصوفية

Mysticism, cf. asceticism & theosophy — التصوف

Nations

/ league — عصبة الأمم

/ United — هيئة الأمم

Nativism, apriorism — مذهب الفطرة أو المعانى الفطرية

Naturalism = (subjectivism, cf. objectivism) — مذهب الطبيعيين ( أو الذاتيين )

Necessary = self-evident, opp. adventitious

الضرورى أو الواضح بذاته

| | |
|---|---|
| Necessary, opp. contingent | الضروري (الواجب) – ضد الممكن |
| Normative or regulative, opp. positive or discriptive | معياري أو تقييمي – ضد وضعي أو وصفي تقريري |
| Norm, see criterion | معيار |
| Objective, opp. subjective | موضوعي – ضد ذاتي |
| Objectivity, opp. subjectivity | الموضوعية ضد الذاتية |
| Objectivism, opp. subjectivism | نزعة أو اتجاه الموضوعيين – ضد اتجاه الذاتيين |
| Obligation / moral = what ought to be = duty | الزام خلقي = ما ينبغي أن يكون = الواجب |
| Originality | الأصالة أو الابتكار |
| Oughtness, cf. obligation | الينبغية ( ما ينبغي أن يكون ) |
| Particulars, opp. universals | الجزئيات – ضد الكليات |
| Passions = appetites | أهواء – شهوات |
| Penitence | التوبة |
| Perception, cf. conception | إدراك حسي |
| Perfectionism | مذهب الكمال |
| Peripatetics | المشاءون أو أتباع أرسطو |
| Philanthropism | محبة البشر |
| Platonism | مذهب أفلاطون أو الفلسفة الأفلاطونية |
| / neo | مذهب الأفلاطونية المحدثة |
| / cambridge | مذهب أفلاطونيي كمبردج |
| Positive, opp. normative | وضعي أو وصفي |
| Positivism | اتجاه الوضعيين – أو الفلسفة الوضعية |
| / Logical | الوضعية المنطقية |
| Postulates, cf. axioms | مصادرات أو مسلمات |
| Pragmatism | الفلسفة العملية أو المذهب العملي |
| Prejudice | حكم مبتسر |
| Principle = objective maxim | مبدأ |

Proletarians (proletariat , cf. Bourgeoisie
البروليتاريا ( فى النظام الشيوعى : عمال المصانع والمتاجر دون عمال المزارع ) .

Pyrrhonism, cf. doubt and Scepticism
مذهب البيرونيين أو الشك الحقيقى أو المطلق

Pythagorianism — مذهب الفيثاغورية

Quietism — حالة الهدوء

Rationalism = intellectualism — مذهب العقليين

Relative , opp. absolute — النسبى — ضد المطلق

Relativism, opp. absolutism — مذهب النسبيةضد القول بالمطلق

Remorse — الندم

Repose / mental = imperturbability = inner tranquility
راحة البال — طمأنينة النفس

Repression, cf. suppression and restraint — كبت ( لا إرادى )

Resolution, cf. intention — النية ( المقترنة بالتصميم )

Restraint, cf. suppression and repression — كبح ( إرادى )

Responsbility / moral — التبعة ( المسئولية ) الخلقية

Retreat philosophy — الفلسفة الانسحابية

Revelation, cf. inspiration — الوحى

Regorism; Stringency — التزمت — التشدد

Romanticism; Sentimentalism — المذهب الرومانتيكى ( أو الابتداعى )

Sanctions — الجزاءات ( من ثواب وعقاب )

Satisfaction — إشباع — إرضاء

Scepticism, opp. dogmatism, cf. doubt and Pyrrhonism
مذهب الشك

Scepticism / epistemological
مذهب الشك الإبستمولوجى ( فى نظرية المعرفة )

Sciences / normative — العلوم المعيارية

/ positive or descriptive — العلوم الوضعية أو الوصفية

| | |
|---|---|
| / Social | العلوم الاجتماعية أو الإنسانية |
| Scottish School | المدرسة الاسكتلندية |
| Selection / natural | الانتخاب الطبيعى |
| Self — abnigation or denial opp. Self-assertion | إنكار الذات |
| — accusation | اتهام النفس |
| — annihilation | إفناء الذات |
| — assertion | توكيد الذات |
| — Criticism | النقد الذاتى |
| — consciousness | الشعور أو الوعى بالذات |
| — conquest | قهر الذات |
| — denial | نكران الذات |
| — destructive | هادم لنفسه |
| — determinism | مذهب الجبر الذاتى |
| — esteam, opp. Self — depreciation | إكبار الذات – ضد : انتقاص الذات أو استصغارها |
| — evident = necessary, opp. demonstrable | الواضح بذاته ( لايقبل برهانا ) |
| — examination | محاسبة النفس |
| — expressionism | مذهب القائلين بالتعبير عن الذات أو الاباحية |
| — indifference | الاستخفاف بالذات |
| — interest | مصلحة ذاتية أو منفعة شخصية |
| — love = egoism | حب الذات |
| — mortification | إماتة الذات ( قهر الشهوات والأهواء عند الكلبية والرواقية ) |
| — regard | اعتبار الذات |
| — preservation | المحافظة على الذات |
| — realization | تحقيق الذات |
| — sacrifice | تضحية الذات |
| — Suppression | قمع الذات أو وأد الشهوات والأهواء |

Sensationalism = sensualism, cf. empiricism — مذهب الحسيين

Sense / moral — الحاسة الخلقية

Sentiments, cf. emotions, feelings — عواطف

One - sidedness — التحزب أو النظر إلى الموضوع من جانب واحد

Socialism, = collectivism cf. communism — الاشتراكية

Sociological School — المدرسة الاجتماعية

Sophism, cf. sufism — مذهب السوفسطائية

Spiritualism, opp. materialism — المذهب الروحى

Standard = cirterion — مستوى – مقياس

Stimulus (Stimuli) — منبه أو مؤثر (ج : منبهات أو مؤثرات)

Stoicism — مذهب الرواقية

Stoics — الرواقية

Subjectivism (naturalism), opp. objectivism — مذهب الذاتيين ( الطبيعيين )

Substance = essence opp. accident — الماهية أو الجوهر ضد العرض

Süfism = mysticism, cf. sophism — التصوف

Suppression, see : repression & restraint — قمع – وأد ( للعقد ) – وهو إرادى –

Survitval of the fittest — بقاء الأصلح

Suspension of ( wrthdrawal of ) judgment = scepticism — تعليق الحكم أو مذهب الشك

Sympathy, see : altruism and benevolence — التعاطف أو التشارك الوجدانى

System = doctrine, theory — مذهب – نظرية

Teleological theory, opp. intuitional theory — مذهب الغائيين

Temperance, see : moderation — العفة

Theosophy, cf. mysticism and asceticism — التصوف النظرى أو الإشراق

Tranqulity / inner See imperturbability and adiaphorism

هدوء النفس

Transmigration = metamorphoses | تناسخ الأرواح

Turgidity of thought ( تورم التفكير أو انتفاخه ( اهتمامه بجانب دون بقية الجوانب

Universal, opp. particular | كلي – ضد جزئي

Universal validity | الصدق المطلق ( في كل زمان ومكان )

Universaliiy | التعميم أو العمومية الشمول

Unquestionable = indubitable = indisputable = incapable of contradiction

بديهي ( ( لا يقبل شكا ولا جدلا ولا يحتمل تناقضا

Universality (se generality) | الشمول

Utilitarianism = universalistic hedonism | مذهب المنفعة العامة

Values / extrinsic or instrumental

القيم الخارجية ( تكون أداة لغاية أبعد منها )

/ intrinsic | القيم الباطنية ( الذاتية تكون غايات في ذاتها )

/ moral | القيم الخلقية

/ ultimate = ideals | القيم المطلقة أو القصوى = المثل العليا

Vienna ( or Viennese ) circle

جماعة – أو ندوة – ڤينا وهم منشئو الوضعية المنطقية )

Weainess cf. anxiety | القلق

# فهرس تحليـــلى للكتاب

صفحة



## الكتاب الأول



## الباب الأول ٢٧ — ٧٩



### الفصل الأول



### الفصل الثانى



### الفصل الثالث

صفحة

صفحة

## الباب الثالث

## فلسفة الأخلاق في التفكير العربي



## الكتاب الثاني



## الباب الرابع



### الفصل الأول



### الفصل الثاني

صفحة

# الباب الخامس

## اتجاه الواقعيين فى فلسفة الأخلاق

صفحة

## الفصل الثالث



## الفصل الرابع



## الفصل الخامس

# ما لم ينفد من كتب المؤلف

- أسس الفلسفة : الطبعة الخامسة ، تقوم بنشرها دار النهضة العربية بالقاهرة .
- مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق : تقوم بنشره دار النهضة العربية بالقاهرة .
- چون ستورت مل ( فى سلسلة نوابغ الفكر الغربى ) تقوم بنشره دار المعارف بالقاهرة .
- قصة النزاع بين الدين والفلسفة : الطبعة الثانية ، تقوم بنشره مكتبة مصر بالقاهرة .
- مسائل فلسفية جزء أول : طبعة ثانية تقوم بنشره مكتبة مصر
  جزء ثانى : طبعة ثالثة تقوم بنشره مكتبة مصر
- قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة : الطبعة الثالثة ، تقوم بنشره مكتبة مصر بالقاهرة .
- الشعرانى إمام التصوف فى عصره ( فى سلسلة أعلام الإسلام ) تقوم بنشره مكتبة الحلبى بالقاهرة .
- الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها : الطبعة الثانية تقوم بنشره دار النهضة العربية بالقاهرة .
- الفكر الدينى الإسلامى فى العالم العربى فى مائة العام الأخيرة (بيروت ١٩٦٧) .
- ترجمة : أفلاطون والأكاديمية فى كتاب تاريخ العلم لمؤلفه چورچ سارتون G. Sarton .
- تحقيق بالاشتراك : المغنى للقاضى عبد الجبار ج ٨ فى المخلوق ( الجبر والاختيار ) ، ج ٩ فى التوليد ( مسألة الحرية ) .

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

الثمن ١٠٠ قرش